

وضع کنونی تفکر
در ایران

رضا داوری

مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها



Vaz'-e konuni-ye tafakkor dar Irān
(The Present Status of
Thought in Iran)

by
Rezā Dāvāri

مجموعه اندیشه معاصر - ۲

سرو

رضا داوری

وضع کنونی تفکر در ایران



توضیح:

مطالب این کتاب در سالهای ۱۳۵۲ تا ۱۳۵۶ نوشته شده، در شهریور ۱۳۵۷ چاپ و اکنون در تیرماه ۱۳۵۸ منتشر میشود.

غلطنامه

فصل/سطر	نا درست	درست
۶/۱۰	ناگزیر	امری ناگزیر
۷/۱۰	در این ترتیب	به این ترتیب
۹/۱۰	من این	این
۲۲/۱۱	افکار	انکار
۲۳/۱۲	مانوس	نامانوس
۲۶/۱۷	بلکه	بلکه بدان سبب
۲۶/۱۷	چون	که
۲۷/۱۷	، خلل جذبی	و خلل جذبی هم
۵/۱۸	علمی	علم
۲۵/۲۲	از همان	در همان
۲۸/۲۳	آزمایش وجدان	آزمایش دل و جان
۲۸/۲۵	محتوای	فحوای
۱۱/۲۶	و قواعد	قواعد
۱۳/۲۷	بجد	جذبی
۱۰/۳۱	اسلامی	مسلمانان
۱۱/۳۳	نمی‌داند	می‌داند
۱۹/۳۵	؟	زائد است
۲۳/۳۵	ممتقدان	مستمدان
۲۴/۳۵	آورده	آوردند
۲۴/۳۵	گرفته‌اند	گرفتند
۲۸/۳۵	تفکر	در تذکر
۲۸/۳۵	با نظر	احیاناً با نظر
۱۱/۴۰	تمام	است

وضع کنونی تفکر در ایران

وضع کنونی تفکر در ایران

نوشته رضا داوری

سروش

تهران - ۱۳۵۷

کتابخانه و اسنادی مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی
کتابخانه و اسنادی مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی



انتشارات رادیو تلویزیون ملی ایران

تهران، خیابان تخت طاووس، چهارراه روزولت، ساختمان جام جم

سازمان رادیو تلویزیون ملی ایران

چاپ اول: شهریورماه ۱۳۵۷

حروفچینی: لاینوترون انتشارات سروش

از این کتاب سه هزار نسخه در چاپخانه بیست و پنجم شهریور چاپ و صحافی شد.

همه حقوق محفوظ است.



مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها

مجموعه اندیشه معاصر

(۲)

در این مجموعه پیش از این منتشر شده است:
● آسیا در برابر غرب: نوشته داریوش شایگان، ۲۵۳۶

فهرست مطالب

۹	پیشگفتار
۱۵	۱ کلیاتی در باب آشنایی با تفکر اروپایی - علم و فلسفه
۳۹	۲ شرقشناسی و بحران تفکر در ایران
۶۱	۳ وضع ما در برابر تاریخ غرب
۶۹	۴ وضع تاریخی فلسفه در ایران - نگاهی به چگونگی سیر و بسط فلسفه اسلامی
۷۹	۵ وضع فلسفه در روزگار ما
۱۰۱	۶ وضع کنونی شعر فارسی
۱۲۳	۷ وضع کنونی زبان فارسی
۱۴۱	۸ خاتمه
۱۴۷	فهرست نامها

پیشگفتار

برای آشنایی با وضع کنونی تفکر باید از سوابق آن هم چیزی دانست، ولی با خواندن چندین صفحه این مقصود حاصل نمی‌شود. با اینهمه، فصل اول این دفتر را به سابقه تفکر جدید در ایران اختصاص داده‌ام و در فصل فلسفه هم به چگونگی بسط فلسفه اسلامی اشاره کرده‌ام. می‌دانم که این هر دو مطلب مجمل و مختصر است و اطلاعات چندان به خواننده نمی‌دهد. قصد نویسنده هم پر کردن صفحات با نقل اقوال و آراء نبوده است، بلکه نظری به گذشته انداخته است که ببیند تاریخ قدیم ما کی و کجا پایان یافته و تاریخ جدید چگونه آغاز شده است. معمولاً به این نکته کمتر توجه می‌شود که هر دوره تاریخی با اصول و مبادی خاصی آغاز می‌شود و وقتی این اصول از اعتبار و اثربخشی افتاد، دوره تاریخی پایان یافته است. اما قومی که تاریخ آن پایان یافته است، چه بسا با تفکر اصول تازه‌ای وضع می‌کند یا آن را از دیگران فرا می‌گیرد و بهر حال تاریخ تازه‌ای را آغاز می‌کند. این تاریخ از حیث ذات و ماهیت با تاریخ قدیم متفاوت است و اصول و قواعد و احکام معتبر در آن را با اصول و قواعد و مناسبات و معاملات دوره گذشته نباید در هم آمیخت. ولی از این سخن نباید نتیجه گرفت که هر دوره تاریخی بکل از دوره دیگر مستقل و جداست. بسته به اینکه تاریخ قدیم کی و کجا و چگونه پایان می‌یابد، چگونگی آغاز تاریخ جدید و نیز پایان آن متفاوت است، فی‌المثل ما اکنون هر چه هستیم و داریم به چگونگی پایان تاریخ دوره اسلامی و آغاز تاریخ جدید مربوط است. در فصل اول گفته‌ام که چگونه با غرب تماس یافتیم، در آغاز چه تصویری از غرب داشتیم و از آن چه آموختیم، بعد به شرقشناسی، که عمده‌ترین بهره ما از علم نظری غرب بوده است پرداخته‌ام. البته شرقشناسی و آنچه اکنون به نام روش پژوهش خوانده می‌شود چیز تازه‌ای بود که از غرب به ما رسید، ولی به جهاتی که گفته‌ام ما را از حقیقت غرب و گذشته خود دور کرد. اکنون هم که در مطلق بودن غرب شك

کرده‌ایم، بحث‌های بیهوده و بی‌وجه می‌کنیم و به مسائلی می‌پردازیم که خارج از حدود روش شرقشناسی نیست.

نتیجه‌ای که از دو سه فصل اوایل این نوشته گرفته‌ام اینست که چون تاریخ گذشته ما بسر آمد و دیگر اهل تفکر و نظر نبودیم، به غرب رو کردیم تا در تاریخ جدید غربی سهیم و شریک شویم، و اگر چه شور و هیجان برای غربی شدن داشتیم، اما استعداد و ذوق را چنانکه باید، نداشتیم. در پایان هر دوره تاریخی معمولاً دوری از تفکر و ظاهربینی، ناگزیر است و ما با همین ظاهر بینی به غرب نگاه کردیم. در این تربیت خست اول کج نهاده شد و در فلسفه و ادب و هنر و بطور کلی در تمام شئون مقلد غرب ماندیم و گه‌گاه هم اگر کسانی با تقلید مخالفت کردند نمی‌دانستند که اگر تقلید نکنند چه کنند. من این مطلب را بارها در این دفتر آورده‌ام و می‌ترسم کسانی گمان کنند که من بر آنم که تمام اقوام باید دست‌توسل به دامن غرب بزنند و راه نجات را از آنجا فرا گیرند. من هرگز از سعادت و نجات چیزی نگفته‌ام و اگر گفته‌ام یا در مقام بیان احوال تفکر بوده است یا پرسیده‌ام که چگونه می‌توان از این معانی دم زد.

چیزی که گفته‌ام و هنوز هم می‌گویم اینست که تاریخ جدید غربی چنان نبود که قومی به اختیار به آن رو کند و قوم دیگر از آن روی بگرداند، بلکه تمام مردم عالم می‌بایست وارد این تاریخ شوند. پس با توجه به بسط قهری تاریخ غرب گفته‌ام که سیر درست در طریق غرب بهتر از واماندگی و درماندگی است. من غرب را با صورتهای خیالی تمدن که مردمان خود را بدان مشغول می‌دارند و یا با تاریخی که ممکن بود به جای تاریخ غربی آغاز شود یا چه بسا در آینده آغاز خواهد شد، نمی‌سنجیم، زیرا در باب این تاریخهای فرضی و وهمی هیچکس چیزی نمی‌داند، بلکه وضع غرب و بخصوص قرن نوزدهم اروپا را با وضع اقوامی که از گذشته رانده و از غرب مانده‌اند و ناگزیر باید اسیر و مقهور باشند، سنجیده‌ام. من بیان درماندگی می‌کنم و این درماندگی را در همه جا در شعر و فلسفه و ادب و زبان و می‌بینیم. ممکن است بگویند هر چه فساد است از غرب آمده و چیرگی غرب ما را از آنچه باید بشویم و باشیم دور کرده است. در چیرگی غرب بحثی نیست، اما چرا توقع داریم که غرب دست ما را بگیرد و راه ببرد؟ ما افتاده بودیم و غرب هم بنا به طبیعت خود اقوام دیگر را افتاده می‌خواست و نیامده بود که از افتادگان دستگیری کند. امروز هر چه از فساد و صلاح در عالم وجود دارد آورده غرب است. اما آنچه می‌پندارند و می‌پنداریم که غرب از ما و اقوام دیگر گرفته است، مثنی خیالات است. اگر باطن تاریخ گذشته و تفکر را می‌گویند و از دوری آن می‌نالند، گناه غرب فقط این بود که دوری و غفلت را بیشتر کرد و گرنه این دوری و غفلت از تفکر و معنویت وجود داشت و بنیان تاریخ‌های دیگر سست شده بود که غرب هم توانست چیره شود.

گمان نمی‌کنم که این مطالب ستایش غرب یا نکوهش شرق باشد. من وضع فلسفه و شعر و زبان را در عصر کنونی باز گفته‌ام، و خلاصه‌نظرم اینست که چون تفکر نیست تمام این شئون دستخوش آشفستگی و پریشانی است. اگر به نزاع و کشمکش طوایف اهل ادب و زبان و اجتماعیات اشاره کرده‌ام نه از آنست که خواسته باشم جانب فرقه‌ای را بگیرم و طایفه‌دیگر را گمراه بخوانم. تفکر که نباشد هر چه هست گمراهی است. البته در این میان کسانی که حد خود را می‌دانند مطالب درست هم گفته‌اند و می‌گویند، ولی بحث در این نیست که کدام رای درست است و چه نظری نادرست. اگر در جایی هم به کسانی تاختم بدان جهت است که بر ایوانی که پای بست آن ویران است نقشهای زشت و ناساز می‌بندند. و عجب آنکه هر کس بیشتر دم از ملیت و قومیت می‌زند غریزدگیش بیشتر است.

اشکال می‌کنند که اگر همه چیز بسته به تفکر است چگونه می‌توان به آن رو کرد؟ بسیاری از اهل سواد و قلم می‌گویند که شرط روی کردن به تفکر و سامان دادن به زندگی استقلال از غرب و نجات از قهر تمدن غربی است. من گفته‌ام که نجات از قهر تمدن غربی شرط تفکر نیست، بلکه نتیجه آنست و این مقصود جز به یاری تفکر حاصل نمی‌شود. البته تفکر را با تدابیر جزئی و ردّ و اثباتهای معمول اشتباه نباید کرد، زیرا این تدابیر هر چه باشد، خارج از صورت تمدن غربی نیست و تا وقتی دل و جان ما مقهور غرب است و رای آنچه در تاریخ غربی اعتبار دارد، چیزی نمی‌یابیم و نمی‌گوییم. من نمی‌توانم بگویم که تفکر چگونه و کی می‌آید. اما نشانه‌های آن را کما بیش می‌شناسم. اهل تفکر تنها هستند و به غوغا و شهرت اعتنا نمی‌کنند. آنها سودای سود و زیان ندارند و زندگی‌شان در خدمت تفکر است نه آنکه تفکرشان تابع مقتضیات و مصالح و منافع باشد. متفکران با یکدیگر هم‌زبانند، ولی صرفاً از دیگران نمی‌آموزند و گوششان از جای دیگر چیزهایی می‌شنود و این شنیدن مایه جدایی آنان از خلق می‌شود، ولی این جدایی آغاز وصل تازه است. اینکه می‌گویند اهل تفکر و نظر باید با مردم باشند از یک جهت درست است، ولی از جهت دیگر به دشمنی با تفکر و افکار آن می‌رسد، زیرا معمولاً با مردم بودن را به معنی مراعات مصالح و منافع زودگذر می‌گیرند، و چه بسا که این نزدیک‌بینی متضمن زیان باشد و اگر مدت زمانی دوام یابد ممکن است که قومی را به درماندگی و فلاکت بکشاند. به این معنی متفکران از خلق جدا هستند، اما از آنجا که راهگشای آینده‌اند یا نوری در راه آینده می‌افکنند، دوست مردمان و خادم آنانند. آنها عاشقانه به حق رو می‌کنند و ناچار پروای خلق ندارند. ولی باید پرسید که اگر پروای حق نباشد خلق چه می‌کند و به کجا می‌رود؟ حق دوستی و مهر و محبت و دردمندی از نشانه‌های تفکر است که درست در مقابل خود پرستی و بی‌مهری و بی‌دردی است. اما در این زمانه این نشانه‌ها را نمی‌بینم. در این بازار خودنمایی هیچکس دل شکسته نمی‌خواهد و نمی‌خرد. اصلاً

شکسته دلی کجاست؟ همه جا دکان خودفروشی است. این دیگر چیز پوشیده‌ای نیست که من کشف کرده باشم و دیگران ندانند. هر فرقه‌ای فرقه‌ی دیگر را ملامت می‌کند و رسم و راه خویش را موجه می‌داند و این در بازار سود و سوداگری عجب نیست. تا وقتی که این بساط بر پاست تفکر مجالی ندارد. آیا باید تصمیم بگیریم که آن را بر چینیم تا خیل متفکران از در آیند؟ ما از این بساط جدا نیستیم که بتوانیم تصمیم بگیریم و هیچ چیز را نمی‌توانیم تغییر بدهیم، مگر آنکه تغییر در وجود ما پدید آمده باشد و نسبت تازه‌ای با حق پیدا کرده باشیم. می‌رسید که حق چیست، زیرا حق را با آن نسبت و در آن نسبت می‌توان یافت.

اگر روزی کسانی پیدا شدند که پروای نام و ننگ و هوس شهرت نداشتند و علم و فضل را متاع غرور نکردند و از خلوت و تنهایی ترسیدند و به دانش اندک از راه بدر نرفتند و حد خود را دانستند و آثار ناچیز را بزرگ نینگاشتند... می‌توان به آغاز تفکر امیدوار شد، ولی در وضع کنونی ما از تفکر دوریم و زبان متفکران، اعم از شرقی و غربی، را در نمی‌یابیم. اگر خلاف می‌گوییم و در دیار ما تفکر جایی دارد که من نمی‌دانم، گفته‌های من بدان زیان نمی‌رساند، و بطور کلی انکار هیچ منکری در قبال تفکر اثر ندارد. اما اگر آنچه دیده و دریافته‌ام وجهی دارد باید به این وضع اعتنای تام کرد. زیرا تا ندانیم که از تفکر دوریم، همچنان دور می‌مانیم. ما اکنون از امیدها و باید و نبایدها زیاد حرف می‌زنیم، تنها امیدی که جایی ندارد، امید تفکر است و بدون این امید تمام امیدهای دیگر آرزوی خام و خیال محال است. امید تفکر سرها را از «همه امیدی» خالی می‌کند و پایه‌ی امیدهای دیگر را می‌گذارد. اگر این امید پیدا شود، تفکر هم آغاز شده است. این امید جدا از تفکر نیست بلکه آغاز آنست.

از دوست عزیز آقای داریوش آشوری که با دقت و وسواس این نوشته را خواند و در بعضی مسائل با من بحث کرد و به خصوص در پیراستن عبارات تا آنجا که مقدور بود، کوشید، سپاسگزارم. اگر به تمام تذکرها و ایشان عمل نکرده‌ام، بیشتر بدان جهت بود که می‌ترسیدم به یکدست بودن و یکنواختی نسبی عبارات لطمه وارد شود و گر نه اصراری در نوشتن عبارات دراز و الفاظ مأنوس ندارم، ولی چه کنم که معانی فلسفه در هیچ زبانی و بخصوص در زبان ما مأنوس نیست و نمی‌تواند باشد.

رضا داوری

۱ کلیاتی در باب آشنایی با تفکر اروپایی

علم و فلسفه

در این دفتر وضع فلسفه و شعر و زبان فارسی به اجمال مورد رسیدگی قرار گرفته است. اگر از وضع علم تحصّلی جدید چیزی نگفته‌ام خوانندگان تعجب نفرمایند. در علم جدید، تفکر جایی ندارد و نباید این علم را با تفکر اشتباه کرد یا آن را یکی از انحاء تفکر دانست. تفکر بمعنی سیر میان حق و باطل است و هیچ عالمی، از آن حیث که عالم به علم تحصّلی جدید است، به حق و باطل کاری ندارد، بلکه با متابعت از روش و قواعد پژوهش به بیان احکام درست و یقینی در باب پدیدارهای طبیعت و تمدن می‌پردازد و همواره این پدیدارها را بعنوان کمیت اعتبار می‌کند. البته تا وقتی که میان درست و نادرست و حق و باطل در هم آمیختگی هست، اشتباه میان علم و تفکر قهری است، ولی این تحقیق مجال دیگر می‌خواهد و در اینجا فقط به اشاره‌ای باید اکتفا کرد.

پیش از این اشاره، متذکر می‌شویم که اگر علم، عین تفکر نیست و تفکر در علم جایی ندارد، نباید استنباط کرد که میان علم و تفکر هیچ نسبتی نیست. گفتیم که علم از سنخ تفکر نیست اما همواره مند از فلسفه گرفته است تا آنجا که اگر این مند در جایی قطع شود یا قومی بدون فراهم آوردن مقدمات و اعتنای جدی به فلسفه صرفاً نظر به اقتباس علم غربی داشته باشد، پژوهش علمی هم بی‌نظم و پریشان می‌شود. نظر تحقیقی در سیر تاریخ غرب و تمام اقوام دیگری که قهراً وابستگی به غرب پیدا کرده‌اند این مدعا را اثبات می‌کند. معذک ممکن است گفته شود که تحصیل ریاضیات و فیزیک جدید موقوف به آموختن فلسفه نیست و هر کس که استعداد متوسط داشته باشد، می‌تواند از علم جدید چیزهایی فرا گیرد و پیداست که هوشمندان زودتر و بهتر و بیشتر فرا می‌گیرند و به درجات عالی در علم می‌رسند. این سخن در حد خود، درست است زیرا

کمتر عالمی از علمای علم طبیعت را می‌شناسیم که فلسفه آموخته و تحصیلات فلسفی را مقدمهٔ فرا گرفتن علوم قرار داده باشد (در مورد علوم انسانی این حکم صادق نیست و هیچکس در این علوم به درجات عالی نرسیده است مگر آنکه ابتدا در فلسفه تحقیق کرده باشد و این مربوط به ذات علوم اجتماعی و انسانی است) اما اینکه علمای بزرگ علوم طبیعت در پایان پژوهش‌های علمی خود اجمالاً به محدودیت علم خود آگاهی یافته و تماس با فلسفه پیدا کرده‌اند، مطلب دیگری است و از آن نباید نتیجه گرفت که فلسفه فرع علم است و پس از پژوهش علمی حاصل می‌شود. عکس این حکم هم درست نیست؛ یعنی نمی‌توان از احکام فلسفه قواعد و قوانین علمی استنتاج کرد. ولی این مطالب با آنچه در باب نسبت فلسفه و علم گفته شد، منافات ندارد. اگر مطالعه در فیزیک و زیست‌شناسی مستلزم اطلاع از فلسفه بود، فلسفه هم مانند ریاضیات و فیزیک و می‌بایست از سنخ علوم کمی باشد و حال آنکه موضوع و مسائل فلسفه با مسائل علوم تحصیلی اختلاف و تفاوت ذاتی دارد و نمی‌توان آنها را در عرض یکدیگر قرار داد. اینکه محصل علوم تحصیلی نیازمند به آموختن فلسفه نیست جای انکار ندارد و حتی دیده‌ایم و شنیده‌ایم و خوانده‌ایم که بعضی از دانشمندان بزرگ وقتی در فلسفه وارد شده‌اند، آراء مبتدل بیان کرده‌اند. با وجود این در نتیجه‌گیری شتابزدگی مکنیم و به این عنوان که در واقعیت ملازمه‌ای میان فلسفه و علوم جدید وجود ندارد، نسبت میان آن دو را منکر مشویم زیرا این واقعیت و بطور کلی آنچه معمولاً واقعیت خوانده می‌شود، امر انتزاعی است. یعنی تصور واقعیت با غفلت از کلیت و تمامیتی که شیء به آن بسته است و با جدا انگاشتن از اصل و مبنایی که به آن تحقق می‌دهد، ملازم است. واقعیت علم و علم آموزی هم تابع همین حکم است و شاهد مدعا اینکه در میان هیچ قومی که فلسفه ندارد و به فلسفه اعتنا نمی‌کند، علوم طبیعت و تکنولوژی ملازم با آن هم، از حد معین پیش‌تر نرفته است. اگر مساله صرفاً به نفسانیات طالبان علم و به میزان هوش و هوشمندی ایشان بستگی داشت، از آنجا که هوش و هوشمندی اختصاص به قوم خاص ندارد و در میان هر قومی اشخاص با هوش هستند، می‌بایست علمای بزرگ در میان تمام اقوام باشند که البته نیستند و اگر هستند از قوم خود دور افتاده و در ممالک غربی به پژوهش اشتغال دارند و بسا که کسانی هوشمندتر از ایشان در جایی که علم ریشه ندارد، در حد آنچه فرا گرفته‌اند مانده و از پژوهش اعراض کرده‌اند. پس غیر از هوش و استعداد نفسانی چیز دیگری باید باشد که در تحصیل علوم ممد و مدد کار شود.

گاهی شکوه می‌کنند که مؤسسات علمی و صنعتی ممالک قدرتمند و توانگر به انواع وسائل تحصیل کرده‌های با استعداد ممالک دیگر را به استخدام خود در می‌آورند. البته مردم کشوری که به علم و عالم نیاز دارند، وقتی می‌بینند هموطنان دانشمندان در کشور بیگانه می‌مانند یا آنها را

در کشور بیگانه نگاه می‌دارند در شکوه و شکایت خود محقند؛ ولی شکوه و شکایت چاره مشکل نیست. اگر اینها در پی چاره کارند باید مسأله را درست مطرح کنند و ببینند چه شده است که برگزیده‌ترین درس خوانده‌های کشورشان به وطن باز نمی‌گردند و در مملکت بیگانه می‌مانند. معمولاً کسانی که به این قبیل مسائل توجه می‌کنند عوامل و جهات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی را مؤثر در مهاجرت اهل علم می‌دانند و البته نادرست هم نمی‌گویند، اما در بحث از این عوامل و جهات که معمولاً به قصد چاره جویی و یافتن راه حل صورت می‌گیرد چنان در انتزاع فرو می‌روند که اصل مطلب فراموش می‌شود. فی‌المثل می‌گویند کشورهای بزرگ با پرداخت مزد بیشتر و تأمین رفاه اهل علم و فراهم آوردن امکانات پژوهش، آنها را می‌فریبند. اگر تمام دانشمندان سوداگر بودند این گفته درست بود اما دانشمندان حقیقی سوداگری نمی‌دانند و هر جا که باشند در ناز و نعمت بسر نمی‌برند. آن جماعتی هم که حساب مزد و رفاه زندگی می‌کنند آمد و نیامدشان یکی است؛ زیرا دانشمند حقیقی نیستند. چیزی که در این میان مورد نظر نیست، اینست که اهل علم غیر از وطن آباء و اجدادی وطن دیگری دارند و این وطن جایی است که امکانات پژوهش علمی فراهم باشد و اگر به جایی بروند که این وسایل و امکانات مهیا نیست احساس غربت می‌کنند و در آنجا نمی‌مانند و اگر بمانند از علم رو می‌گردانند. علم کالایی نیست که بتوان آن را به هر جا صادر کرد. تحقق علم شرایط و لوازمی دارد اما نه بدان معنی که اگر شرایط اجتماعی و اقتصادی و سیاسی مهیا شود علم هم بوجود آید. شرایط و لوازم از علم جدا نیست و هر وقت و هر جا که آن شرایط باشد علم نیز هست. خلاصه آنکه در تمام شئون زندگی و فرهنگ و تمدن يك قوم نحوی تناسب وجود دارد و به‌دلیخواه نمی‌توان شأنی را تقویت و شأن دیگر را تضعیف کرد. با آمدن و آوردن اهل علم، علم متحقق نمی‌شود و فقر علمی هم نتیجه رفتن و نیامدن آنان نیست.

سن سیمون^۱ که از میان رفتن ناگهانی علما و متخصصان و صنعتگران را فاجعه می‌دانست، از آن جهت حق داشت که اینان در آغاز قرن نوزدهم منشأ اثر عمده بودند و نظام و قرار تمدن بستگی به وجود ایشان داشت. تأکید سن سیمون هم بیشتر برای اثبات همین معنی بود و الاً به فرض اینکه چنین فاجعه‌ای در فرانسه پیش می‌آمد، اختلال ناشی از آن موقت بود و دیری نمی‌گذشت که دوباره مردم عالم و متخصص و صنعتگر بار می‌آمدند ولی نه صرفاً از آن جهت که فرانسویان به اهل علم و صنعت احتیاج داشتند، بلکه این مردم تربیت می‌شدند چون قابلیت و امکان پرورش و بار آمدنشان بود، خلل جدی در نظام امور پیش نمی‌آمد. پس ظاهراً می‌توان گفت که هر جامعه‌ای قابلیت‌ها و نیازهایی دارد و برحسب قابلیت و به اندازه نیازمندی، واجد

۱) Saint Simon

علوم و فنون و صنایع و هنرها می‌شود. اما این سخن هم تمام نیست یا لااقل آنقدر مجمل است که به صورتهای مختلف می‌توان آن را تفسیر کرد. چنانکه ممکن است یکی تاریخ را موافق با اصل موجبیت تاریخی دریابد و بگوید که تاریخ سیر ایجابی و مکانیکی دارد و تحقق هر چیزی موقوف به مهیا شدن شرایط آنست و یکی دیگر بگوید که قابلیت و نیاز هم بخشش و داده وجود است نه آنکه در زمره امور نفسانی و اجتماعی باشد. حصول و تحقق علمی جدید لوازمی دارد که ورای نفسانیات و اجتماعیات است و اگر گاهی از نیاز بدان دم می‌زنند مراد از نیاز همان مقتضیات است و گر نه علم جدید مطلوب لذاته نیست. به عبارت دیگر نیاز به این علم به اقتضای تاریخ جدید است. شاید بهتر باشد که بگوییم علم تحصلی و کمی از لوازم ذات دوره جدید است و در هیچ دوره‌ای از ادوار تاریخ، بشر قابلیت این نحوه پژوهش را نداشته و به همین جهت علمی که با آن بتوان در طبیعت تصرف کرد، بوجود نیامده است. این علم و تکنولوژی ملازم با آن، تحقق صورتی از عقل است که در دوره جدید ظهور کرده و می‌توان آن را مبنا و مدار عصر جدید دانست و هر جا که این عقل نباشد علم تکنولوژیک هم نیست و اقوام بسته به اینکه در چه درجه و مرتبه‌ای از این عقل هستند از علم هم به همان اندازه و درجه می‌توانند بهره داشته باشند. می‌توان گفت که عقل جدید ظاهر تاریخ غربی و روح و روان تمدن جدید است و فلاسفه مظهر آند و قومی که تاریخی متفاوت با تاریخ غرب دارد باید آن را از فلاسفه فرا گیرد و اخذ کند. پس اگر تمدن و علم جدید با عقل و خرد عصر جدید متحقق می‌شود به مدد پژوهش نمی‌توان به وضع و مقامی که یک قوم در علم نظری و تفکر دارد پی برد و فی‌المثل توصیف آنچه در صد سال اخیر بر ما گذشته است چیزی را معلوم و روشن نمی‌کند. آنچه تا کنون در باب شرایط و محیط اجتماعی گفته‌اند بسیار سطحی و گاهی مضحك بوده است. مگر مضحك نیست که بخواهیم با مطالعه در عادات و آداب و معاملات قرن هفتم هجری سر حلاوت سخن سعدی را دریابیم؟ البته انکار شرایط اجتماعی نمی‌کنیم، بلکه می‌گوییم شرایط اجتماعی با تفکر، نظام پیدا می‌کند و با انحطاط تفکر متزلزل می‌شود و اگر کسی غیر از این بگوید باید بپذیرد که تاریخ سیر ایجابی و مکانیکی دارد و اختیار و تدبیر مردمان بی‌وجه است. پس اینکه با تدبیر قصد احیاء فرهنگ دارند بی‌معنی است. آنکه فرهنگ ندارد چه می‌داند فرهنگ چیست که آن را احیاء کند و اگر فرهنگ هست حاجتی به احیاء نیست.

شرایط پژوهش علمی

می‌دانم که این بحث دور و دراز است و با این اشارات تمام نمی‌شود، اما با شاهد گویای تاریخ چه کنم که هر چه بیشتر کمر به احیاء فرهنگ بسته‌اند از آن دورتر شده‌ایم و با اینهمه سخن که

در ستایش دانش و دانشمندی و ترغیب به آن گفته‌اند، از حیث قوه تصرف علمی در آغاز راه هستیم و بعد از صد سال که از آغاز آشنایی ما با علوم جدید می‌گذرد، از حد نوشتن چند جزوه درسی یا ترجمه لفظی کتابهای متضمن کلیات علوم نگذشته‌ایم. اگر از میان آثار علمای علوم طبیعت و علوم اجتماعی و انسانی يك اثر جدی به زبان فارسی می‌شناسید و می‌توانید آن را با پژوهش‌های علمای غربی و ژاپنی و هندی مقایسه کنید، به من بگویید تا در ادعای خود تجدید نظر کنم. حتی می‌گویم علم جدید در کشور ما وضعی پریشان‌تر از ادبیات داشته است، چنانکه تاریخ ادبیات صد سال اخیر را می‌توان نوشت ولی نمی‌دانم در باره تاریخ علم این دوران چه می‌توان گفت؟

گمان نشود که این سطور متضمن تحقیر و ملامت اهل علم این کشور است. من هیچکس را ملامت نمی‌کنم و می‌دانم کسانی که در دانشگاهها اسم و رسمی دارند از جمله مستعدترین افراد هستند و بعضی از آنها که می‌توانستند عالم حقیقی بشوند، مورد ستم زمانه قرار گرفته‌اند و محسن هشتودی یکی از این ستم‌دیدگان بود. من قصد اسائه ادب به کسی ندارم. اهل وعظ و نصیحت هم نیستم. نه نصیحت می‌کنم و نه نوحه می‌سرایم، بلکه هر چه می‌گویم برای اینست که شاهد و مؤید مدعایم باشد. مدعا اینست که علم غربی بدون عقل غربی متحقق نمی‌شود و این عقل هنوز در میان قوم ما سرگردان است و در خانه خود مستقر و متمکن نیست. ما به مدد فلسفه و هنر و ادبیات غرب می‌توانستیم این خرد را از آن خود کنیم. مقصودم از «می‌توانستیم» اینست که «ممکن بود» و گر نه اکنون که نتوانسته‌ایم، نمی‌توانیم کسی را از این بابت ملامت کنیم. هر کس دیگران را ملامت می‌کند برود اینهمه کتاب علم و فلسفه و شعر که در عالم هست بخواند. گمان می‌کنید که اگر ناگهان چند عالم و فیلسوف و شاعر بزرگ ظهور کنند چه پیش می‌آید؟! تا وقتی که در قومی قوه و استعداد قبول نباشد، هر چه بنویسند و بگویند کسی نمی‌خواند و در گوش نمی‌گیرد.

رسم شده است که از باب مفاخرت می‌گویند یونانیان معارف را از ما گرفتند و علمای عهد رنسانس هم از علوم مسلمین استفاده کردند. اگر این گفته‌ها صحیح باشد حقا که باید بخشندگان علوم و معارف را قاصر همت و بی‌اعتقاد به علم دانست، که عالم بودند و علم را نگاه نداشتند و در مقابل قابلیت و همت شاگردان را ستود، ولی از این همت و قابلیت چیزی نمی‌گویند. بقرض اینکه علوم اسلامی به رنسانس مدد رسانده باشد، چرا اسپانیاییها که شریک در علم مسلمین بودند از این معارف مدد نگرفتند و قرعه به نام ایتالیاییها زده شد؟ و مگر علوم اسلامی از طریق بیزانس به اروپا نرفت؟ پس چرا بیزانس مرکز نوزایش و پیدایش تفکر جدید نشد؟ در پاسخ این پرسش‌ها می‌گویند شرایط و مقتضیات در ایتالیا مساعد بود، ولی مردم

جاهای دیگر موانع و مشکلاتی در طریق تفکر و علم و نظر داشتند. این شرایط و مقتضیات مساعد چه بود و چه مانع و مشکلی در بیزانس و اسپانیا وجود داشت؟ هیچکس نمی‌تواند به این پرسش پاسخ درستی بدهد و هر چه بگوید اثر پریشانی خاطر و سرگردانی است. این سرگردانیها از آن جهت پیش می‌آید که يك نکته ساده مورد غفلت قرار گرفته است و آن اینکه تفکر هر مانع و حجابی را رفع می‌کند و می‌درد نه اینکه ابتدا موانع از میان برود و بعد تفکر به مردم رو کند یا بعضی از مردمان به تفکر رو کنند. وقتی این قدر از مانع سخن می‌گویید و بار گناه را از دوش خود بر می‌دارید و به گردن موانع می‌گذارید، آیا می‌توانید بگویید که کی و کجا این موانع عادی و اجتماعی که عذر موجه در ماندگی شده است، جلو تفکر را گرفته و بر آن غلبه کرده است؟ مگر در ایتالیا نقاشان و شاعران و فیلسوفان و عالمان و کیمیا گران را دیوانه نخواندند و آزار و شکنجه نکردند و در آتش نسوزاندند؟ مگر همواره «چراغ مصطفوی» با «شرار بولهیسی» نبوده است^۱؟ وقتی تفکر نباشد همه چیز به صورت موانع تفکر در می‌آید و این خیال قوت می‌گیرد که اگر موانع نبود تفکر بود و حال آنکه وجود این موانع لازمه فقر تفکر است.

مطالبی که گفته شد برای توجیه بی‌اعتنایی به علوم جدید نبود، بلکه مقصود این بود نه علم جدید از سنخ تفکر نیست، ولی با تفکر نسبتی دارد و اگر تفکر نباشد علم هم ترقی نمی‌کند. اصلاً مسأله علم جدید و اقتباس آن، مسأله چندان دشواری نیست. علم جدید را تمام مردم عالم از غرب اقتباس و اکتساب کرده‌اند و هر علمی را تا اندازه‌ای می‌توان کسب کرد. این حد و اندازه چیست و کجاست؟ اقوام تا چه اندازه می‌توانند علم جدید را کسب کنند؟

ظاهراً اقوام بر حسب درجه و مقامی که در تکنولوژی دارند با علوم آشنا هستند، اما تصور تکنولوژی و اوضاع اقتصادی و اجتماعی عصر حاضر بدون علم جدید حاصل انتزاع ذهن است و گر نه این علم با تکنولوژی و شرایط اقتصادی و اجتماعی و نیازهای نفسانی کاملاً به هم بسته است و هیچیک فرع دیگری نیست و در تحقق نمی‌توان آنها را از هم جدا کرد. به عبارت دیگر هر جا تکنولوژی هست و بسته به اینکه تکنولوژی در چه مرحله و مرتبه‌ای است علم هم در همان درجه و مرتبه وجود دارد. در حقیقت علم و تکنولوژی امر واحد است، نه اینکه یکی شرط دیگری باشد. اگر معمولاً این کلیت و تمامیت را به اجزاء تقسیم می‌کنند، از آنست که همواره اوضاع اجتماعی و اقتصادی متناسب و متناظر با وضع علم و تفکر است و در این تناظر و تناسب نسبت علیت و سببیت می‌بینند و تازه بعد از دو هزار و پانصد سال که علیت اصل اساسی فلسفه بوده و اینهمه از آن سخن گفته‌اند ما از علیت تصور ناقصی که در سوسیولوژیسم و پسیکولوژیسم

(۱) درین چمن گل بی‌خار کس نمی‌چیند چراغ مصطفوی با شرار بولهیست «حافظ»

کنونی وجود دارد گرفته‌ایم و این هر دو «ایسم» تعلق به دوره پایان تفکر غربی دارد و از صور منحنی آنست. اوگوست کنت هم که بانی سوسیولوژیسم است سفارش می‌کرد که عالی را با دانی تبیین نکنند، ولی ما به مرجع تقلید کاری نداریم، بلکه رسم تقلید به جا می‌آوریم. اگر در غرب علم و تکنولوژی پدید آمد، بدان جهت بود که عهد تازه‌ای در تاریخ بسته شد، نه آنکه نیازهای اجتماعی و نفسانی که معمولاً در زمره حاجات لغیره است و از عادت ناشی می‌شود، موجب تفکر شده باشد.

این پندار که بشر احساس نیاز می‌کند و با احساس نیاز قوه اختیار در او پیدا می‌شود، قولی است که به روح فلسفه جدید یعنی مذهب اصالت بشر تعلق دارد و از آن نتیجه می‌شود، و متأسفانه از تفکر غربی امثال این قول به ما رسیده است و همه آن را تکرار می‌کنند و نمی‌پرسند که معنی نیاز چیست و حال نیازمندی کدامست. مگر تا چندین سال پیش که غربیها در مورد تکنولوژی شروع به چون و چرا کردند، همه متفق نبودند که تکنولوژی مورد احتیاج است و تمام حاجتها را به مدد آن باید رفع کرد؟ هنوز هم مردمان آرزو دارند که از منافع تکنولوژی بهره‌مند شوند و از نتایج سوء آن در امان بمانند، ولی این احساس نیاز تا کتون کمتر به پژوهش علمی مدد کرده است. چرا؟ زیرا این احتیاج ناشی از وهم و قیاس میان اقوام است و عقلی که باجان آمیخته است، از این نیاز خبر ندارد. اگر این عقل آمیخته با جان اعتناء به علم را اقتضا کند، دیگر تحریض دیگران به پژوهش و تبلیغ و مسابقه و آیین نامه و تنبیه و تشویق هم لازم نیست، هر چند که وقتی این عقل نباشد تشویق و تنبیه‌ها هم ظاهر سازی است. و آنانکه گمان می‌کنند به صرف تشویق و تنبیه علم بوجود می‌آید ساده دلانند و بعضی کسان هم برای فریب دیگران این حرفها را می‌زنند. بهر حال این عقل کجاست و چگونه متحقق می‌شود؟ آیا فطری مردمان است؟ گفته‌ایم که عقل را با هوش نباید اشتباه کرد.

عقل اروپایی که علم جدید با آن متحقق شده است، عین فلسفه اروپایی است و هیچ قومی بدون بر خورداری از این عقل در علم و تکنولوژی به جایی نمی‌رسد. همچنین گفتیم که این عقل عین فلسفه است و این بیان ممکن است دوباره اشکالی را که قبلاً مطرح کردیم بیاد آورد و باز بگویند که اهل علم نیازی به تحصیل فلسفه ندارند. این فلسفه‌ای که گفتیم عین عقل است، صرف تفصیل مطالب و چون و چرا در مسائل نیست، بلکه عقل بسیط و اجمالی است که در فلسفه و آثار فلاسفه صورت تفصیلی پیدا کرده و در شعر غربی هم ظاهر است. این عقل بیواسطه به ما رخ نموده و با آن انس و آشنایی پیدا نکرده‌ایم و چاره‌ای جز این نیست که با رسوخ در فلسفه غرب و شعر شاعران غربی به آن برسیم، (توجه بفرمایید که نگفتم عقل منحصر به همین صورت عقل اروپایی است و هیچ قوم دیگری اهل تفکر و تعقل نبوده است. سخن بر

سر عقلی است که به صورت علم و تکنولوژی جدید تحقق یافته است، و گر نه به يك معنی می‌توان ظهور این عقل را حجاب تفکر دانست. نکته دیگر اینکه در وضع کنونی که غرب به پایان تاریخ خود رسیده است، سخن گفتن از اینکه چگونه می‌توان علم و تکنولوژی را از آن خود کرد، قبری عجیب می‌نماید. غرض ارائه طریق نیست، بلکه تذکر به وضع تاریخی و نسبتی است که با غرب داشته‌ایم و داریم، زیرا بدون این تذکر در باب آینده هیچ چیز نمی‌توان گفت.) و اگر رسیدیم، هوایی که با آن هست همه جا را می‌گیرد و شوق طلب و قوه قبول به وجود می‌آورد. اینست که گفتیم تا شوق طلب و استعداد و قوه قبول نباشد علم هم حاصل نمی‌شود. پس نباید تصور شود که مقصود از متابعت علم جدید نسبت به فلسفه اینست که فلسفه مقدمه آموزش و اکتساب علوم است، حتی اگر به ظاهر نظر کنیم منافات هم می‌بینیم.

کدام عالم است که به تعلیمات آخرین فیلسوف اروپا یعنی نیچه توجه جدی کرده باشد و حال آنکه این فیلسوف بیش از هر عالمی به علم جدید در قرن بیستم مدد رسانده است. می‌دانم که فهم این مطلب دشوار است ولی باید سعی در فهمیدن آن کرد و به صرف اینکه با عادات فکری ما مناسبت ندارد، از آن رو برتافت. علم پژوهش است و در آن تفکر نمی‌شود. اشاره‌ای که به وضع علم شد بدان جهت نیست که چون در فصول این دفتر از علم چیزی نگفتم در اینجا تدارک مافات کرده باشم. اصلاً از آن جهت که در علم تفکر نمی‌شود، بحث از علم و وضع آن در این دفتر جایی ندارد. پس چرا به علم اشاره کردم؟ این اشاره دو جهت دارد؛ یکی اینکه معمولاً کمال علم نظری و تفکر را در علم جدید می‌بینند و این هم بدان روست که علم جدید جای فلسفه و تفکر را گرفته است. پس می‌بایست گفته شود که علم جدید غیر از فلسفه است و کمال آن نیست بلکه فرع بر آنست. اما از آنجا که این علم جانشین فلسفه شده است، مردم پژوهش را که از لوازم ذات آن است، با تحقیق اشتباه کرده و به جای آنکه در مطالب و مسائل تحقیق کنند، می‌پندارند که با پژوهش هر مسأله‌ای را می‌توان حل کرد. دیگر آنکه می‌خواستم به کسانی که به نام علم از فلسفه رو می‌گردانند، بگویم: این همه که سنگ علم به سینه می‌زنید در علم و پژوهش به کجا رسیده‌اید؟ اگر فلسفه را مخل علم می‌دانید و به محض اینکه کسی چون و چرای مختصری بکند، فریاد و اعلا بلند می‌کنید، خود در علم چه کرده‌اید و به کجا رسیده‌اید؟ ولی مطلب اساسی از همان نکته اول یعنی روش علمی و پژوهش است و از جهت کلی تفاوت ندارد که این روش به صورت جدی یا به وجه ناقص و سطحی غالب شده باشد، چه به هر حال با غلبه پژوهش، تفکر پوشیده می‌شود و به صورت متعلق پژوهش درمی‌آید. البته به اعتباری پوشیدگی تفکر نتایج و آثار مفید دارد و به این اعتبار است که گفته‌ام تاریخ غرب دوری از حق و حقیقت و پشت کردن به تفکر است. اما اکنون که می‌گویم با غلبه پژوهش تفکر منتفی می‌شود،

مقصود این است که برای اهل پژوهش چیزی که ابژکتیو نباشد قابل اعتنا نیست و می‌دانیم که ابژکتیو را معمولاً عینی ترجمه می‌کنند. این ترجمه صرفاً ناشی از جهل نیست، بلکه بانفی فلسفه مناسبت دارد. چه فلسفه بحث در اعیان اشیاء است و اگر پژوهش به امور عینی تعلق می‌گیرد، دیگر جایی برای فلسفه نمی‌ماند. ولی ابژکتیو عینی نیست، بلکه مراد از آن یقینی به یقین علمی است و این یقین با اطلاق و اعمال روش‌های علمی حاصل می‌شود، و ناچار سوژکتیو است. در واقع ابژکتیو بودن و سوژکتیو بودن با هم ملازمت دارد و به این معنی دین و هنر ورای سوژکتیو بودن و ابژکتیو بودن است. وقتی در باب دین و هنر و فلسفه به مطالعه ابژکتیو می‌پردازیم پای سوژکتیویته درمیان می‌آید و صورتی به‌آنها داده می‌شود که با حقیقتشان مناسبت ندارد. فی‌المثل برای پاسخ دادن به این پرسش که تفکر چیست و در چه وضعی است، مطالعه ابژکتیو را سفارش می‌کنند و این مطالعه ابژکتیو تعبیر دیگر پژوهش است. با پژوهش در باب پرسشی که طرح شد چه می‌توان گفت، جز اینکه چه کتب و مقالاتی نوشته شده و نویسندگان آن کتب و مقالات کیستند و چه تحصیلاتی دارند؟

در آثاری که درباره شعر و فلسفه و هنرها نوشته شده است، احیاناً فصولی هم به شعر و فلسفه متأخران اختصاص دارد و ای بسا که این فصول متضمن اطلاعات و معلومات مفید باشند. اما به‌صرف دانستن این اطلاعات و معلومات از وضع تفکر چه می‌توان دریافت؟ تفکری که متعلق پژوهش شده است، دیگر تفکر نیست، بلکه ماده‌ایست که مورخ از آن برای تاریخ‌نگاری فایده می‌برد. ما این روش را از غرب و غریبه‌ها فرا گرفته‌ایم و در زمینه ادب و تاریخ (لااقل در زمینه‌های محدودی که قزوینی و تقی‌زاده و فروغی و قاسم‌غنی و فروزان‌فر و مینوی و در آن وارد شدند) آن را خوب بکار برده‌ایم اما وقتی زمینه وسعت یافت پریشانی و حتی بی‌دقتی در پژوهش راه پیدا کرد. این بهره‌عمده‌ای بود که ما از علم غربی بردیم، ولی اگر این بهره را نبرده بودیم چه می‌داشتیم؟ در جواب هرچه بگوییم وهم است، جز آنکه دوره تاریخ ما بسر آمده بود و هیچ قومی از قهر تملن غربی نمی‌توانست برکنار باشد. پس اینکه برخورد با غرب به‌سود ما بوده یا از آن زیان دیده‌ایم، مسأله‌ای است که به‌آن پاسخی نمی‌توان و نباید داد، زیرا که این مسأله غلط طرح شده است. ما در تماس با غرب مختار نبودیم و اکنون هم با چشم غربی می‌بینیم و با گوش غربی می‌شنویم و با زبانی که آشفته‌گی تفکر آن را آشفته و پریشان کرده است، سخن می‌گوییم. آیا این وضع تفکر ماست؟ و اگر اینست چگونه به‌آن بی‌برده‌ایم؟ پژوهش که ما را به‌این نتایج نمی‌رساند. درنظر پژوهنده چشم و گوش غربی معنی ندارد. زبان هم همین است که هست و اگر لازم باشد باید آن را اصلاح کرد. این معانی را باید به‌آزمایش وجدان دریافت، ولی این آزمایش ناگهانی و اتفاقی پیش نمی‌آید، بلکه مشروط به‌اینست که آزمایش‌گوش نیوشای

سخن گذشتگان را داشته باشد، ولی هرگوشی سخن گذشته را نمی‌شنود. نیچه گفته است که سخن گذشته همواره سخن سروش است و فقط کسانی می‌توانند آن را بشنوند که سازندگان آینده و داندگان وضع کنونی باشند، ولی بدون انس با سابقه تفکر داندۀ اکنون نمی‌توان شد. در اینجا ظاهراً گرفتار دور هستیم، زیرا انس با گذشته را موقوف به‌آشنایی با تفکر کنونی کرده‌ایم و ادراک وضع کنونی را بدون رجوع به‌گذشته ممکن نمی‌دانیم، ولی در حقیقت دور لازم نمی‌آید، زیرا میان «انس با گذشته» و «آشنایی با اکنون و آینده» بستگی و نسبت علیت وجود ندارد و نگفتیم که این علت آن و آن علت این است تا دچار دور شده باشیم. مقصود اینست که در مقام تذکر، گذشته و حال و آینده از یکدیگر منفک نیست و بدون حصول هم‌زمانی با گذشتگان، آشنایی با وضع کنونی و نظر به‌آینده محال است. به‌عبارت فنی‌تر، متفکران آنانند که یکبار دیگر در آنچه تفکر شده است تفکر می‌کنند، و این بدان معنی است که درباب آنچه تفکر شده است هرگز تفکر تام و تمام نشده است. در اینجا به‌این معنی از تفکر کاری نداریم و قوم ما از این معنی بسیار دور است، زیرا هنوز فلسفه غربی را در مقابل و پیش روی خود دارد و باید به‌آن برسد، تا مستعد تفکری که گفتیم بشود و این هم در صورتی است که با گذشته‌ای که از آن بریده است نسبت دوباره برقرار کند.

وضع ما در مقابل گذشته و آینده

اکنون ما در وضعی هستیم که گذشته غرب آینده ماست، و چون نه با گذشته قومی خود و نه با گذشته غرب تماس حقیقی نداریم، این آینده موهوم است و به‌همین اعتبار درجایی گفته‌ایم که ما بی‌تاریخ هستیم. قوم ما قریب صدسال است که کمابیش با غرب آشنا شده و از آن زمان چیزهایی از علم و تکنولوژی و روش پژوهش اقتباس کرده است. اما در تهیه مقدمات برای سهیم شدن در تاریخ غربی هنوز در ابتدای راه است، با این تفاوت که جرأت و اعتقاد راهگشایان را ندارد. چرا؟ آیا عوامل سیاسی این قوم را از راه بازداشته است؟ بظاهر که نظر می‌کنیم جواب این پرسش آشکارا مثبت است و هرکس که از حدود علم و ادب رسمی خارج شده ناکام بوده است. اما چه می‌شود که سیاست بر تفکر غلبه می‌کند. سیاستی که مبتنی بر تفکر است در مقابل تفکر نیست و اگر در مقابل آن قرار گرفت، ضعیف و متزلزل است. درست بگوییم این ضعف و متزلزل سیاست با ضعف و فقر در تفکر مناسبت دارد. پس اینکه همه گناه را به‌دوش سیاست می‌اندازند و به‌همه چیز با نظر سیاسی نگاه می‌کنند، حکایت از فقر تفکر و تبدیل آن به‌ایدئولوژی می‌کند. من نمی‌گویم به‌سیاست باید بی‌اعتنا بود، بلکه اعتنا به‌سیاست را وقتی مؤثر و جدی می‌دانم که توأم با اعتباری به‌تفکر و علم نظری باشد.

بسیار اتفاق می‌افتد که قومی در تشخیص مصالح خود اشتباه کند و محاسن را عیب انگارد و عیب را حسن شمارد، و ای بسا که چیزی در جای خود حسن باشد و عیب و قبح از آن نتیجه شود؛ چنانکه ما در ابتدای آشنایی با غرب به تمدن غربی، نه به تفکر و فرهنگ آن، توجه کردیم و اگر مختصر التفاتی هم به فلسفه شد، اصل آن، سیاسی و اجتماعی بود. پیشروان و راهگشایان تجدید فلسفه غربی را به صورتی که خود دریافته بودند شرط لازم تحقق مقاصد سیاسی و اجتماعی می‌دانستند و تا حدی توجه کرده بودند که آزادی مدنی و سیاسی و عدالت اجتماعی فرع مبادی و اصولی است که تمدن غربی مبتنی بر آن است. این توجه مغتنم بود، ولی از آنجا که قائلان به آن اهل سیاست بودند یا مقاصد سیاسی داشتند، نخست فلسفه را وسیله قرار دادند و دیگر آنکه به فلسفه‌هایی توجه کردند که موافق و مطابق با آراء سیاسی و اجتماعی آنان بود و این آراء را توجیه می‌کرد. اکنون هم توجه به فلسفه را صرفاً از این وجهه نظر درست می‌دانند و اگر نظر و غرض سیاسی و اجتماعی در فلسفه‌ای نباشد، آن را بی‌وجه و مایه اتلاف وقت و حتی مایه گمراهی و مانع ترقی می‌انگارند. یکی از مواردی که ما سود و زیان خود را تشخیص ندادیم و اشتباه کردیم همین بود و همین است. زیرا به نام مصلحت‌اندیشی اصل را فراموش کردیم و از شوق تصور میوه و ثمر، درخت و ریشه را از یاد بردیم و عجب آنکه این وجهه نظر در ابتدا عیب نبود و شاید پیشینیان ما جز این راهی نداشتند، زیرا اگر وجهه نظر سیاسی سرانجام مانع اعتنا به فلسفه شد در ابتدا راهبر به آن بود، و اینکه گفتم چیزی ممکن است در جای خود حسن باشد و نتایج نامطلوب از آن ناشی شود نظر به این معنی داشتم.

آشنایی با فلسفه غربی

از صدسال پیش دو طایفه گوشه چشمی به فلسفه انداختند. يك طایفه امثال سیدجمال‌الدین اسدآبادی و میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی و افضل‌الملک (شیخ محمود برادر شیخ احمد روحی) بودند که غرضشان نجات تمدن و رسیدن به نتایج اجتماعی و سیاسی بود. طایفه دیگر که ظاهراً غرض سیاسی و اجتماعی مشخصی نداشتند، می‌خواستند بدانند که فلسفه غربی تا چه اندازه با علم رسمی آنان سازگار است و با این علم رسمی چگونه می‌توان مسائل فلاسفه غربی را حل کرد. از این طایفه بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله شاهزاده قاجار را می‌شناسیم که مدتی نزد ملاعلی‌اکبر اردکانی فلسفه اسلامی خوانده و تقریر استاد خود در ترجمه مشاعر صدرالدین شیرازی را تحریر کرده است و این همان کسی است که ملاعلی مدرس که در زمره آخرین محققان فلسفه اسلامی است، کتاب *بدایع‌الحکم* را در پاسخ به پرسش‌های هفتگانه او نوشته است و چنانکه از محتوای پرسشها و بخصوص پرسشهای اول و دوم و هفتم برمی‌آید، پرسنده

آشنایی اجمالی با آراء دکارت و لایبنیتس و کانت داشته و می‌خواسته است راه حل مسائل ایشان را، چنانکه خود دریافته است، از يك محقق فلسفه اسلامی بیاموزد. من درجایی به مناسبتی نوشته‌ام که اگر ملاعلی مدرّس با علم و فضلی که در فلسفه اسلامی داشت، از اشارات بدیع‌الملک میرزا به صرافت می‌افتاد که آراء و اقوال فلاسفه غربی را درست بشناسد و در آن تحقیق کند، شاید سیر تاریخ ما تغییر می‌کرد. ولی این «اگرها» بی‌معنی است بخصوص که با مطالعه کتاب بدیع‌الحکم می‌بینیم که ملاعلی مدرّس با بی‌اعتنایی از مطالبی که به فلسفه غربی راجع می‌شود، می‌گذرد و وقتی در پرسش هفتم پرسنده بصراحت نظر او را در باب قوه و ماده که به فلاسفه غرب نسبت می‌دهد می‌پرسد، جواب می‌دهد: «قوه و ماده که بعضی از حکماء فرنگ قائلند، همچو می‌نماید که همان هیولی و صورتست که حکمای مشائین قائلند» ولی دیگر در صدد بر نمی‌آید که تحقیق کند آیا حقیقهٔ مراد فلاسفه فرنگ از ماده و قوه، هیولی و صورت بوده و اگر نبوده مرادشان چه بوده است و قواعد فلسفه در نظر ملاعلی به صورت مسلمات درآمده و حاجتی نیست که در اقوال دیگران تحقیق شود، زیرا هرچه باید اثبات شود در فلسفه اسلامی اثبات شده و جایی برای طرح مسائل تازه نیست. اگر پرسنده به یکی دیگر از محققان و علمای فلسفه اسلامی رجوع می‌کرد و مشکلات خود را می‌گفت، نظیر همین جوابها را می‌شنید.

مقصود از این بیان تخطئهٔ محقق متأخر فلسفه اسلامی و امثال او نیست. کتاب بدیع‌الحکم از آثار خوب فلسفه اسلامی است و اگر نویسندهٔ آن نمی‌توانسته است تصور فلسفه‌ای را بکند که اصولی غیر از فلسفه اسلامی داشته باشد، مقام علمی او را ناچیز نباید انگاشت. چیزی که هست اثر او مظهر پایان تاریخی است که آینده ندارد و در این پایان نشانهٔ آغاز تاریخ دیگری هم نیست. نمی‌دانیم جوابهای ملاعلی مدرّس تهرانی تا چه اندازه بدیع‌الملک میرزا را راضی کرده است. آنچه بیشتر احتمال دارد اینست که او هم چندان در بند فهم معانی فلسفه غربی نبوده، بلکه بیشتر به جواب می‌اندیشیده است، چنانکه در پایان نامه می‌نویسد: «آنچه در این سوالات عرض شده هیچیک غیر آنچه ظاهر شرع انور هست اعتقاد نویسنده و سائل نیست. در بعضی مواضع بطور نسبت به خود اعتقادی را عرض کرده، مختص طریق سؤال است که مطلب معلوم شود.»

پرسنده می‌خواهد بداند آیا حکمای فرنگ درست می‌گویند یا از طریق صواب دور افتاده‌اند و گمان نمی‌کنم که شوق طلب و دانستن و فهمیدن و پی بردن به عمق فلسفه غربی داشته است و این یکی از مشکلات ماست که از فلسفه همواره در صدد تمیز درست از نادرست هستیم و فلسفه را با علم‌الیقین و یقین علمی اشتباه می‌کنیم و نمی‌دانیم که درست و نادرست بر حسب اینکه کدام اصول را پذیرفته‌ایم، فرق می‌کند.

کسی که اصول و مبادی فلسفه اسلامی را می‌پذیرد به آسانی می‌تواند آراء کانت و هگل را

منکر شود و نادرست بخواند و آنکه اصول فلسفه غربی را می‌پذیرد فلسفه قرون وسطی را متعلق به گذشته و احیاناً بی‌وجه می‌انگارد. درست و نادرست مطلق، مبانی و اصول مطلق می‌خواهد. بدیع‌الملك میرزا می‌خواسته مختصر چیزی را که از آراء کانت شنیده است با میزان اصول و قواعد فلسفه اسلامی بسنجد. در پرسش اول می‌گوید: «...» به هر تقدیر آنچه در تصور آید جز مفهومی نیست پس هر حکم بر آن ذات مقدس کنیم بر آن مفهوم وارد شود. در این صورت چگونه می‌توان گفت که صفات متعدده که از آنها نیز در تصور ما جز مفاهیم چیزی نیست عین آن مفهوم است...» صاحب بدایع/الحکم که جواب مفصل به پرسش اول می‌دهد، در مورد این جزء از سؤال چیزی می‌گوید و می‌گذرد. می‌دانم که طرح این سؤال در نظر فلاسفه اسلامی وجهی ندارد و ملاعلی هم در ضمن بیان مطالب دیگر این را گفته است، اما در جایی که می‌خواهد جواب بگوید، مفاهیم را حاکی و عنوان می‌داند و «هر حکم که بر آنها بشود به محکی‌عنه سرایت کند و در حقیقت آن حکم بر محکی‌عنه باشد»، مطلب معلوم است که چیست. اما اینکه سرایت از محکی به محکی‌عنه چگونه است، معلوم نیست. خلاصه تا آنجا که من درمی‌یابم محقق فلسفه اسلامی نظر متجددان را بجد تلقی نمی‌کند. ملامتش نمی‌کنم که چرا اعتنای جدی به فلسفه غربی نکرده و حاشا که بگویم چرا از آنچه می‌دانسته اعراض نکرده و متجدد نشده است. غرض اینست که محققان فلسفه ما با فیلسوفان اروپایی بیگانه بوده‌اند و اگر برای ورود در تاریخ غربی آشنایی به فلسفه جدید اهمیت داشت، آنان که مایه و پایه علمی و قوه فهم و درک و چون و چرا در آن داشتند سرگرم کار خویش بودند و به آنچه دیگران می‌گفتند کاری نداشتند و کسانی به غرب رو کردند که کما بیش از گذشته و تاریخ خود بریده بودند. قبلاً اشاره کرده‌ام که اهل مصلحت و سوداگران و بطور کلی کسانی که علم را برای آثار و فوایدش می‌خواهند عالم حقیقی نمی‌شوند و از بد حادثه راهگشایان تجدد در کشور ما غالباً و شاید همگی وجهه نظر سیاسی داشته‌اند و حتی آموختن فلسفه جدید را هم از جهت خیر و صلاح جامعه سفارش کرده‌اند. معمولاً این نحوه تلقی را حسن می‌دانند و اگر کسی خلاف آن بگوید، گمان می‌کنند که مخالف علم مفید به حال مردم و معتقد به «علم برای علم» است. «علم برای علم» و «علم برای مردم» هر دو سر و ته یک کرباس است. حتی می‌توان گفت که اینها الفاظ تو خالی و وسیله نزاع‌های ایدئولوژیک است. علم حقیقی هر جا باشد فایده‌اش به همگان می‌رسد و لازم نیست که قید «برای مردم» داشته باشد. اما مدعی می‌گوید باید علمی را طلب کرد و آموخت که از آن سودی عاید شود و علم بی‌سود، علم نیست. ما چه ملاکی داریم که علم سودمند را از علم بی‌سود تمیز دهیم و بر چه اساسی غرض و غایت علم را می‌شناسیم؟ راه آینده و سیر تاریخ اقوام در تفکر متفکران معین می‌شود و متفکران اهل سوداگری و حساب و کتاب و

سود و زیان نیستند. اما اگر غایات و اغراض را آراء همگانی معین می‌کند این غایات و همی است و رسیدن به آن مشکل بلکه محال است. بی تردید علم جدید در طبیعت تصرف می‌کند و با این تصرف انسان قدرت بیشتری پیدا می‌کند، اما اهل علم در پژوهش خود دانسته سودای تصرف ندارند و اگر پای‌بند سود و زیان شدند از پژوهش خود باز می‌مانند. اگر علم جدید، که سودمندی آن محرز است، باشعار «علم در خدمت مردم» پیش نمی‌رود و متصدیان پژوهش علمی باید حتماً تعلق خاطر به علم داشته باشند، در مورد شعر و فلسفه چه باید گفت که ظاهراً هیچ سودی ندارند؟ یک چیز مسلم است و آن اینکه شعر و فلسفه‌ای که تابع اغراض و مصالح و منافع مردمان باشد، شعر و فلسفه نیست. ولی نتیجه بگیرید که شاعران و فیلسوفان بر خلاف مصالح مردمان تفکر می‌کنند. من می‌گویم تفکر حقیقی به هر صورتی که باشد متضمن خیر و صلاح است و اصلاً خیر و صلاح با آن معنی پیدامی‌کند. اما اینکه کسانی با علم تفنن می‌کنند یا مسلمات خود را تفکر می‌دانند، مطلب دیگری است. ممکن است این طایفه را ملامت کرد که علم را برای علم می‌خواهند و به آثاری که باید بر علم مترتب شود توجه نمی‌کنند، مع‌ذلك در این مورد هم از «علم برای علم» نباید سخن گفت. وقتی سیر یک تاریخ به پایان نزدیک می‌شود، حتی اهل علم و نظر هم به پوست و قشر بیشتر علاقه نشان می‌دهند و مغز را فراموش می‌کنند. اگر علاقه به قشر و پوست و از یاد بردن مغز را بر شعار «علم برای علم» تطبیق می‌کنید، بحث و نزاعی نیست و به این معنی می‌توان بدیع‌الملک میرزا را در سلك اتباع «علم برای علم» قرار داد. در قیاس با این جماعت، طایفه‌ای که علم را برای مقاصد عملی می‌خواهند موفق‌ترند و ای بسا که جد علم در آنها بیشتر است. مع‌ذلك در مورد این حکم باید احتیاط بسیار کرد.

من هرگز نمی‌گویم که درس‌خوانده‌های مدارس قدیم کمتر از متجددانی که از علم و هنر «متعهد» دم می‌زنند به علم تعلق خاطر دارند. نظر من به راهگشایان تفکر و علم و تمدن غربی در ایران است که همگی اغراض سیاسی داشتند و آزادی و عدالت اجتماعی می‌خواستند. اینان بیشتر ادیب و خطیب و روزنامه‌نویس بودند و معدودی از ایشان هم گه‌گاه میل به فلسفه می‌کردند. وجه مشترك تمام اینها ظاهرینی بود، ولی همه به یک اندازه ظاهر بین نبودند. بعضی از نزدیک وضع ممالک اروپایی را دیده بودند و بعضی دیگر خبر داشتند که در غرب چه می‌گذرد و از خود می‌پرسیدند که چه چیز موجب ترقی غرب شده و سبب واماندگی و درماندگی ما چیست؟ مستشارالدوله که از مشاهده وضع زندگی فرانسویان و ترقیات علمی و اجتماعی ایشان متحیر شده بود، می‌خواست رمز این پیشرفت را بداند. میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله خیال او را راحت کرد و جواب داد که رمز پیشرفت اروپاییان در لفظ «قانون» است. مشکل آسان شد و کسی در صد برنیامد که بپرسد قانون از کجا آمده و قانون‌گذاری بر چه اساسی است. قانون حلال تمام

مشکلات شد و گمان کردند که قانون کالای وارداتی است. ملکم و اتباع او از اینکه متهم به تقلید شوند پروا نکردند و به صراحت گفتند و نوشتند که باید بی چون و چرا از غرب تقلید کرد. این معنی را مرحوم سیدحسن تقی‌زاده در شماره اول دوره جدید کاوه به این صورت نوشت: «..... نخست قبول و ترویج تمدن اروپا بلا شرط و قید و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و عادات و رسوم و ترتیب و علوم و صنایع و زندگانی و کل اوضاع فرنگستان بدون هیچ استثنا (جز از زبان) و کنار گذاشتن هر نوع خودپسندی و ایرادات بی‌معنی که از معنی غلط وطن‌پرستی ناشی می‌شود و آن را وطن پرستی کاذب توان خواند..... اینست عقیده نگارنده این سطور در خط خدمت به ایران و همچنین برای آنان که بواسطه تجارب علمی و سیاسی زیاد با نویسنده هم عقیده‌اند: ایران باید ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً فرنگی مآب شود و بس....» چگونه ایران می‌توانست و می‌تواند «ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً» فرنگی مآب شود و بس؟ این قبیل سفارش‌ها هیچ اثری ندارد. اگر ایران کاملاً فرنگی و حتی فرنگی مآب نشد بدان جهت بود که پیشروان فرنگی مآبی تسلیم بی‌قید و شرط به اروپا را توصیه کردند و فتوی دادند که مقلد شویم. این فتوی حربه مخالفان شد و نزاع میان دو گروه مقلد در گرفت: طایفه‌ای می‌خواستند وضع موجود را حفظ کنند و جماعتی دیگر تقلید از غرب را راه منحصر نجات می‌دانستند. ولی طایفه اخیر جرات بیشتری داشتند و از قید تقلید آداب کهنه خلاص شده بودند، یا بهتر بگوییم ساده لوحانه به گذشته قوم خود پشت کرده بودند به امید آنکه آداب و عادات غربی جای آداب و رسوم کهن را بگیرد. آداب و رسوم متداول و قدیمی مورد نفرت متجددان بود و گرنه از میان اینهمه کتاب که در غرب نوشته شده بود با جدیت و علاقه به ترجمه کتاب حاجی بابایی اصفهانی نمی‌پرداختند.

قصد دفاع از عادات و رسوم قومی ندارم و می‌دانم قومی که دچار انحطاط است بی‌اعتقاد و دروغگو و ریاکار و چاپلوس و بی‌حمیت می‌شود ولی این حکم کلی است و نباید آن را به ایرانیان اختصاص داد. متجددان می‌پنداشتند که با نفی گذشته راه آینده هموار می‌شود و چون غالباً رجال دولت و حکومت بودند و منظور این طایفه تدبیر امور و صفت ایشان معمولاً ظاهر بینی است، چشمشان به روی گذشته و آینده بسته بود، ولی این هم يك امر تصادفی و اتفاقی نبود که واسطه آشنایی ما با غرب بیشتر دولتیان بودند، بلکه مقتضای تاریخ ما و تاریخ غرب چنین بود. هرگز در تاریخ سابقه نداشته است که در دوره انحطاط يك قوم، تمدن قوم دیگری نمونه و سرمشق باشد و این تمدن قوه بسط و استیلای بر تمام تمدنهای دیگر را داشته باشد. ما تمام اقوام عالم می‌بایست غربی شویم یا از غرب تقلید کنیم. ملکم و اتباع او اگر این نکته را دریافته بودند و می‌دانستند که فرنگی مآب شدن قهری است، خود را معلم و مربی قوم نمی‌دانستند و

ظل السلطان هم ناظم الدوله را با ارسطو قیاس نمی‌کرد. ولی مگر ناظم الدوله و امثال او معلم ما نبوده‌اند. این آرائی که در باب زبان و ملیت و قومیت و فلسفه و تصوف و دیانت اظهار می‌شود، تعلیم متجددان قبل از مشروطیت است. بنای بازی با زبان و فکر بازگشت به دوره قبل از اسلام از میرزا آقاخان کرمانی است و متأخران دانسته و ندانسته شاگرد او بوده‌اند و هستند.

نظر شایع در باب دیانت و فلسفه هم از آنچه سیدجمال الدین اسدآبادی و شیخ احمد روحی و برادرش شیخ محمود (افضل الملك) گفته و نوشته‌اند بر آمده است، ولی نه معلمان همه در يك سطح و مرتبه بودند و نه حکمی که در باب شاگردان می‌کنیم در مورد معلمان صادق است. من میان میرزا ملکم‌خان و امثال او از یکسو و سیدجمال و دوستانش از سوی دیگر فرق می‌گذارم، هر چند که می‌دانم روش و سیرت ملکم غالب شده است. به اوصاف و صفات اخلاقی و نفسانی اشخاص کاری ندارم و سیدجمال را صرفاً از جهت شجاعت و صراحت و مناعتی که داشته است بر ملکم طماع و حيله گر و سیاست باز مقدم نمی‌دارم. مقصود از روش و سیرت، روش فکر و سیرت سیاسی است و البته از این حیث سیدجمال و ملکم به هم نزدیک بوده‌اند و اختلافشان در تنگی و وسعت نظر بوده است. علاوه بر این سیدجمال و شیخ احمد روحی و شیخ محمود افضل‌الملك و میرزا آقاخان کرمانی تعلقی شبیه به تعلق اهل ایمان به تجدید پیدا کرده بودند و این تعلق خاطر در نظر و عملشان پیدا بود. در قیاس با ملکم دردمند بودند و اگر ایشان را با بدیع‌الملك میرزا بسنجیم که به بحثهای انتزاعی و اقامه دلیل و برهان راضی بود، می‌بینیم که چندان در بند ردّ و اثبات نبوده‌اند و هوای تازه‌ای که به سرشان زده بود، مجال بحث‌های ملائی نمی‌داد. فکر و فلسفه و ادبیات و دیانت و کردار و آداب و عادات و نظر به گذشته و آینده می‌بایست تغییر کند و ملت که تا آن زمان به معنی دیانت بود، رفته رفته در میان ایرانیان معنی تازه پیدا کرد و این معنی چنان شایع شد که معنی اصلی لفظ فراموش شد و ای بسا که درس‌خوانده‌های امروزی معنی لغوی ملت را ندانند و نشنیده باشند، ولی معنی تجدید را در این تغییر معنی لفظ ملت می‌توان دید. قحطی لفظ نبود که معنی دیانت را از لفظ ملت بگیرند و آن را بر مردمی که آداب و رسوم و زبان و خاطرات تاریخی مشترک دارند اطلاق کنند. ولی اگر می‌بایست تمدن غیر دینی و دنیوی صرف بیاید و ادب دنیا جایی برای ادب دین نگذارد و در معاملات و مناسبات مردمان، قوانین موضوعه بشر، جای احکام شریعت را بگیرد، مناسب‌تر این بود که لفظ ملت به مردم يك کشور که سازمان سیاسی واحد و زبان و آداب و رسوم مشترک دارند، اطلاق شود و قوم و ملت (به معنی جدید) شان و مقام دیانت را به خود و تدابیر خودی اختصاص دهد. مگویند که بزرگترین معلمان تجدید، من جمله سیدجمال الدین اسدآبادی و شاید شیخ احمد روحی داعی اتحاد اسلام بوده‌اند و اتحاد اسلام با ناسیونالیسم نسبتی ندارد، بخصوص

که سید هرگز نسبت ایرانی و هندی و افغانی و ترکی و عربی بخود نداده است. ناسیونالیسم را در معنای محدود آن نباید منظور کرد. بحث در پیدایش ملت و معنی جدید آنست. ملت با ظهور تفکر جدید که بر طبق آن بشر خود واضع ارزش‌ها و ملاک حق و حقیقت است بوجود آمد. شعار اتحاد اسلام هم برای تفسیر شریعت اسلام با قواعد اجتماعی و مدنی غرب بود و دیدیم که با این تفسیر، برخلاف آنچه حامیان اتحاد اسلام انتظار داشتند، تفرقه از میان نرفت بلکه شدیدتر شد. پس اگر به شعار اتحاد اسلام با توجه به سیر تاریخ خاور میانه نظر کنیم می‌بینیم که منافاتی با ناسیونالیسم و اعطای شان شریعت به ملت نداشته است، بخصوص که داعیان اتحاد اسلام رسوم رایج و شایع را رسم مسلمانی نمی‌دانستند.

سید جمال به آن «نامه گرامی» حرمت می‌نهاد که مسلمانان را به کسب علوم و فنون هدایت کرد و علم و فلسفه اسلامی زمان خود را نکوهش می‌کرد که مانع ترقی و پیشرفت و اخذ و اقتباس علوم و فنون است. نکته‌ای که در یکی از خطابه‌های سید بیان شده است قابل تأمل است: سید در خطابه‌ای که در تاریخ ۸ نوامبر ۱۸۷۲ در کلکته ایراد کرده است، می‌گوید: «... اگر فلسفه در امتی از امم نبوده باشد و همه احاد آن امت عالم بوده باشند به آن علوم که موضوعات آنها خاص است، ممکن نیست که آن علوم در آن امت مدت یک قرن یعنی صد سال بماند و ممکن نیست که آن امت بدون روح فلسفه استنتاج نتایج از آن علوم کند. دولت عثمانی و خدیویت مصر مدت شصت سال است که مدارس از برای تعلیم علوم جدید گشوده‌اند و تا هنوز فایده از آن علوم حاصل نکرده‌اند، و سبب اینست که تعلیم علوم «فلسفه» در آن مدارس نمی‌شود و به سبب نبودن روح فلسفه از این علمی که چون اعضاء می‌باشند ثمره ایشان را حاصل نیامده است و بلاشک اگر روح فلسفه در آن مدارس می‌بود در این مدت شصت سال از بلاد فرنگ مستغنی شده، خود آنها در اصلاح ممالک خویش بر قدم علم سعی می‌نمودند و اولاد خود را هر ساله از برای تعلیم به بلاد فرنگ نمی‌فرستادند... هر امتی که روی به تنزل نهاده است، اول نقصی که در آنها حاصل شده است در روح فلسفی حاصل شده است. پس از آن نقص در سایر علوم و آداب و معاشرت آنها سرایت کرده است».

این فلسفه و روح فلسفی چیست که در نظر سید جمال الدین شرط استفاده و بهره‌برداری از علوم جزئی است. فلسفه «... صورت... انسان و حیات اوست به حیات مقدسه عقلیه» عقل و قدس بی جهت با هم نیامده است. کاری که او گوست کنت نمی‌توانست در اروپا بکند و آرزوی تأسیس مذهب انسانیت او بر آورده نشد، در دیار اسلامی قرن نوزدهم صورت دیگر پیدا کرد.

سیدجمال و اتباع او ایمان به عقل و خرد را سفارش کردند و آن را عین تفکر و شرط رستگاری دانستند. سید هنوز الفاظ ملت و امت را به جای هم بکار نمی‌برد، اما اعتقاد و ایمانی که داشت و آن را به مردمان القاء می‌کرد، صرف ایمان به آن «گرامی‌نامه» نبود. آن گرامی‌نامه که یکبار در تاریخ اثر خود را کرده است. اکنون هم باید ما را به کسب علوم فرنگستان بر انگیزد. مگر مسلمانان علوم یونانیان و صابئیان را که عین کفر یا آمیخته به کفر بود فرا نگرفتند، پس چرا علمای اسلامی علم را به علم مسلمانی و علم فرنگی تقسیم کرده‌اند و تحصیل علوم فرنگی را منع می‌کنند و آن را منافی با دیانت می‌شمارند. حاصل این مطالب اینست که دین باید در خدمت دنیای مردمان باشد و بصورت فلسفه‌ای در آید که رغبت به علوم و فنون ایجاد کند.

سید جمال به آنچه علمای دین و محققان فلسفه اسلامی گفته بودند وقعی نمی‌نهاد و ایمان مسلمانی‌زمان خودرانی‌پسندید. زیرا به نظر او این ایمان چشم‌ها و گوش‌ها را کور و کر کرده بود. پس باید ایمان به اسلام را تجدید کرد (توجهی که اخیراً بعضی از جوانان مؤمن به دیانت اسلام به شخص و شخصیت و آراء و آثار سیدجمال‌الدین می‌کنند بسیار پر معنی است. نمی‌دانم اینان متوجه شده‌اند که سیرجمال‌الدین بزرگترین معلم مردم خاورمیانه در سیر به چیزی است که اروپائیان secularisation می‌گویند و شاید بتوان آن را دنیوی شدن علم و ادب و تفکر یا اصالت ادب دنیا در مقابل ادب دین و ادب حق تعبیر کرد، یا الفاظ اتحاد اسلام و اینکه آن گرامی‌نامه مشوق کسب کمالات علمی و فنی است، ایشان را از نتایج اقوال سید غافل کرده است. اینجا پای هر کس ممکن است بلغزد.) ولی این ایمان در عین حال که چیزی از ایمان اهل دیانت دارد ایمان و دلبستگی به تجدد است. نمی‌دانم سید این معنی را می‌دانسته است یا نه؟ در این مورد نکته‌ای از افضل‌الملک کرمانی برادر شیخ احمد روحی نقل می‌کنیم:

افضل‌الملک می‌توانست در تعلیم فلسفه غربی اثر مستقیم داشته باشد. زیرا او کتاب تقریر دکارت را تحت عنوان نطق ترجمه کرد و در مقدمه این ترجمه به پیروی از دکارت فلسفه را ریشه درخت دانش خواند. ولی گمان نمی‌کنم نظر او در باب فلسفه غیر از نظر سید جمال‌الدین بوده باشد. ظاهراً او هم فلسفه را ایمان به تجدد می‌دانسته و خود نیز مانند سید و شیخ احمد و... واجد این ایمان بوده است. قبل از آنکه سخن افضل‌الملک را نقل کنیم باید اشاره کنیم که روحی و میرزا آقاخان و شیخ محمود افضل‌الملک را منتسب به فرقه ازلی دانسته‌اند. علامه میرزا محمدخان قزوینی در ذکر احوال و آثار شیخ احمد روحی اظهار تعجب می‌کند که چرا ناظم‌الاسلام کرمانی مؤلف تاریخ بیداری ایرانیان متعرض این مطلب نشده و در باب ازلی بودن میرزا آقاخان و شیخ احمد سکوت کرده و حتی نوشته است که آنان در هنگام شهادت و در واپسین دمه‌های زندگی تلاوت قرآن می‌کرده‌اند. میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی هر دو

داماد میرزا یحیی^۱ نوری ملقب به صبح ازل بوده‌اند و مراوداتی میان آنان بوده که به این وصلت انجامیده است. اصلاً به قولی قبل از آنکه میرزا آقاخان و شیخ احمد به استانبول بروند به آنان تهمت ازلی بودن زده بودند، ولی در باب ارادت آنان به سیدجمال چه باید گفت؟ بگوییم سیدجمال‌الدین در ایران هم با ازلیان محشور بوده و سه ماهی که در بوشهر اقامت داشته، میرزانشرف‌الله اصفهانی (ملك المتكلمین) جلیس و مونس او بوده است. در این صورت باید تصویری را که معمولاً از ازلیان داریم تغییر دهیم و آنها را متجددانی بدانیم که روح دینی را وسیله تجدد خواهی کرده بودند. اتفاقاً سید هم از این جهت به ازلیان نزدیک است و به این جهت ازلیان می‌توانسته‌اند به او ارادت داشته باشند. اگر مرحوم قزوینی متعجب شده است که چرا ناظم‌الاسلام انتساب میرزا آقاخان و شیخ احمد روحی را به ازلیان مسکوت عنه گذاشته است، راقم این سطور در باب مسلمانی آنان متحیر است و چون مسلمان بودن و ازلی بودنشان را یکی نمی‌داند، در بند آن نیست که پژوهش کند، آیا واقعاً مسلمان بوده‌اند یا ازلی. سر این مطلب را در عبارت افضل‌الملک می‌یابیم. وقتی علاء‌الملک (سفیر ایران در عثمانی و یکی از عوامل تبعید شیخ احمد و میرزا آقاخان به طرابوزان و بالأخره تحویل ایشان به مأمورین ایرانی) حاکم کرمان شد، خواست که با افضل‌الملک ملاقات کند، ولی افضل‌الملک گفته بود که با قاتل برادرش ملاقات نمی‌کند. ظاهراً به اشاره علاء‌الملک شایع کردند که شیخ محمود بابی و ازلی است. روزی که در یکی از مساجد کرمان مجلس پرسه بوده و علاء‌الملک با بزرگان شهر حضور داشته‌اند، افضل‌الملک به مسجد رفت «... تعمداً سر حوض وضو ساخت و همان طوری که آستین‌ها را بالا زده بود از پله‌ها بالا رفت که خود را به صدر برساند. در ضمن با صدای بلند گفت عجب است که من شیخ محمود پسر ملاجعفر ته‌باغ‌الله‌ای چهل سال است که کوس لامذهبی زده‌ام کسی متوجه نشده و امروز برایم مذهب نو ساخته‌اند»^۱.

مقصود افضل‌الملک چیست؟ آیا قول او را در عداد شطحیات باید قرار داد یا وضو ساختن و قبول عنوان لامذهبی برای تبرئه ساحت او از انتساب به «مذهب نو» بوده است؟ ولی باز وضو ساختن و کوس لامذهبی زدن را چگونه باید جمع کرد؟ ظاهراً افضل‌الملک کمتر از سید جمال‌الدین و برادرش روحی اهل عمل بوده و شوریدگی آنان را نداشته و شاید بیشتر از آنان اهل نظر بوده است. به این جهت بعید نیست که او ملازمت تجدد با لامذهبی را احساس کرده باشد، ولی وضو ساختن را بر چه چیز حمل باید کرد؟ ریا و ظاهرسازی؟ این چه ریاکاری و

۱) از کتاب فرماندهان کرمان، نقل از مقاله آقای دکتر کریم مجتهدی در باب افضل‌الملک. شماره‌های ۴-۶ راهنمای کتاب، سال

ظواهرسازی ناشیانه است که کسی وضو بگیرد و خود را لامذهب بخواند؟ با اینکه می‌دانم گفته من موجب هزار نوع سوء تفاهم می‌شود، می‌گویم مذهب افضل‌الملک و برادرش و حتی مذهب مرشد برادرش مذهب لامذهبی بوده است و البته مذهب لامذهبی را با لامذهبی نباید اشتباه کرد. لامذهب اهل اعتقاد نیست اما آنکه مذهبش لامذهبی است به صورتی از لامذهبی اعتقاد دارد و تجدد هم صورتی از لامذهبی است. اگر حکایت افضل‌الملک را به فضلالی روان شناس بگویند نظر می‌دهند که او دچار تعارض‌های نفسانی بوده و شاید دو یا چندین شخصیت داشته است. اما من سخن افضل‌الملک و شخص او و امثال و اقران او را مظهر آغاز يك دوران تاریخی می‌دانم که در آن باید به تمدن و علم جدید صفات شریعت داده شود. ولی اینها شریعت را متصف به صفات تمدن جدید می‌خواستند و چون به هر حال شریعت بی مناسک و بدون آداب معنی ندارد، مناسک دین را نگاه داشتند و شاید تعلق خاطرشان به دیانت از دیگران کمتر نبوده است. پس مانعی ندارد که سخن ناظم الاسلام درست باشد و خیرالملک و شیخ احمد و میرزا آقاخان در وقت شهادت قرآن تلاوت کرده باشند. به هر حال آنچه محرز است مقامی که در علم و ادب و فلسفه پیدا کردند از برکت اعتقادشان بود. به این جهت اشاره کردم که آزادیخواهان جامع علم و عمل بهتر توانستند با تفکر غربی آشنا شوند. ولی چون اعتقاد ایشان در نسل‌های بعد نبود سعیشان تقریباً بی‌حاصل ماند.

افضل‌الملک کتاب دکارت را ترجمه کرد، ولی معلوم نیست که این ترجمه تا چه اندازه مورد اقبال قرار گرفته باشد، تا وقتی که فروغی دوباره یا سه‌باره این کتاب را از متن فرانسه به فارسی برگرداند، یعنی در مدتی قریب به چهل سال کسی در صدد دنبال کردن راه افضل‌الملک بر نیامد. این امر نتیجه نحوه توجه سیدجمال‌الدین و دوستان او به فلسفه بود. صاحب‌نظرانی که تشبه به انبیاء می‌کنند و بیش از آنچه به فکر تفکر باشند در اندیشه نظام مدنی و معاش مردمان هستند، ممکن است نسبت به معاصران خود مقام معلمی داشته باشند ولی يك جنبه منفی در آراء و نظریاتشان هست که به آینده قوم لطمه می‌زند و این مربوط به نوع و صورت فلسفه‌ای است که این بزرگان می‌آموزند. بدون هیچ شك و شبهه‌ای ترجمه دکارت بی‌اهمیت نبوده است و تأکیدی که افضل‌الملک در مورد لزوم آموختن فلسفه کرده است، حکایت از وسعت نظر او می‌کند. مع‌ذلك آنچه از تعلیمات او و یارانش مؤثر واقع است، اقبال به تجدد و تمدن جدید بوده است. در واقع فلسفه ایشان تبلیغ و ترویج عادات و آداب و فکر و رویه اروپایی بود و در این تبلیغ و ترویج آثار سوسیولوژیسم و پسیکولوژیسم سطحی دیده می‌شود. چنان که میرزا آقاخان شعر گذشته ایران را از عوامل فساد و هرزگی می‌داند و تبلی و بیکارگی را به تصوف برمی‌گرداند و به نظر سیدجمال‌الدین «دشواری راههای معیشت و عقل فطری و خرد‌گریزی باعث پیدایش فلسفه»

است و کسی که در آثارشان دقت کرده باشد، نظیر این قولها بسیار می‌یابد. به نظرش حتی درست نیست که بگوییم اینها فلسفه تحصلی را تعلیم کرده‌اند. این علم‌زدگی کنونی را با فلسفه تحصلی نباید اشتباه کرد. ما هنوز هم اوگوست کنت و فلسفه تحصلی او را درست نمی‌شناسیم و بصیرتمان در فلسفه غربی بیش از سیدجمال‌الدین و افضل‌الملک نیست. اما نسبت به آنان بیشتر علم زده‌ایم، زیرا فلسفه‌ای که آنها لازم می‌دانستند با جانشان پیوند داشت، و با رفتن ایشان رفت. چیزی که از ایشان ماند و مقبول افتاد، ترقیخواهی و تجددطلبی با غفلت از شرایط و لوازم آن بود و دیدیم که کم‌کم همگان دم از ترقیخواهی زدند و هیچکس به لوازم و شرایط آن فکر نکرد.

راهگشایان تفکر جدید که فلسفه را برای نتایج آن می‌خواستند به قوم خود تعلیم دادند که هر چیزی را برای نتایج و فوایدش باید آموخت و قوم هم مستعد قبول این درس بود و هر چه را که در آن فایده ندید دور انداخت و بیهوده و حتی مضر قلمداد کرد. باسی بر سیدجمال‌الدین نیست که گفته بود مگذارید تعلیمات گذشتگان حجاب تدبیر و تفکر تازه شود. او درست گفته بود، اما گفته‌اش قطع ارتباط ایرانیان با گذشته را تشدید کرد. در جایی که تاریخ و طریق سیر يك قوم مطرح است از درستی و نادرستی اقوال و آراء نمی‌توان سخن گفت. تأثیری که يك سخن می‌کند به درستی آن و به ملیت و غرض گوینده مربوط نیست و ای بسا که گوینده از اثر سخن خود بی‌خبر است. این تأثیر تابع صورت تاریخ است مگر آنکه آن سخن خود صورت و صورت‌ساز باشد و همینجاست که مطلب دشوارتر می‌شود. زیرا می‌توان پرسید که سخنان و اعمال و افعال سیدجمال‌الدین و بطور کلی راهگشایان تجدید تابع کدام صورت تاریخ است؟ و مگر اینان در آغاز راه نبوده‌اند؟ چرا اینان آغاز کنندگانند؟ اما چیزی را آغاز کردند که برای غرب پایان است. هیچ تاریخی صرف تمدن نیست، ولی تاریخ جدید ما حتی ادبیاتش به تمدن تعلق دارد. در این نکته تأمل کنید که نیما وقتی نام‌آور شد که بحث در شعر متمدن و غیر متمدن به میان آمد (و مگر شاعری هست که عهدی نداشته باشد) حسن مقدم جوانمرگ شد. رضاکمال و صادق هدایت خودکشی کردند و جمال‌زاده جلای وطن کرد و و بسیاری از معتقدان خیلی زود به وعظ و خطابه و پژوهش رو آورده و راههای مفید و مؤثر پیش گرفته‌اند.

قوه و نیرویی که به مشروطیت و نهضت مشروطه مدد رساند ایمان و اعتقاد شبیه به ایمان و اعتقاد مؤمنان به دیانت بود. سیدجمال‌الدین که طالب این شبه ایمان بود به اثری که ایمان در حیات مسلمانان داشت تکیه می‌کرد و اتفاقاً یکی از جدی‌ترین نکات تفکر سید اینست که با نظر تاریخی به گذشته نگاه می‌کرد و می‌دید که پیدایش علوم و فنون و بسط آن در دوره اسلامی در جایی متوقف شده و متأخران مقلد شده‌اند، اما نمی‌خواست یا نمی‌توانست توجه کند که پشتوانه

ایمان مسلمانان اوائل وحی الهی بود و حال آنکه متجددان باید به ارزش‌های غربی ایمان بیاورند. درست است که او هم دست در حبل‌المتین و عروة الوثقی «آن گرامی نامه» زده بود، ولی «گرامی نامه الهی» چگونه می‌توانست اساس ارزش‌های جدید را که در ذات خود غیر دینی و بشری بود تحکیم کند. حسن و عیب کار سید در توسل به همین عروة الوثقی بود. اگر به آن متوسل نمی‌شد هیچ نداشت و ما امروز او را نمی‌شناختیم و چون دست در آن زد انتظار نتایجی را داشت که محال بود و تاریخ جدید ما با این محال (absurde) آغاز شد.



بیشتر مطالب این مقدمه مربوط به وضع فلسفه است و حال آنکه تفکر منحصر به فلسفه نیست. از هنر بطور کلی و شعر و دیانت و سیاستی که مؤسس مدینه است چیزی نگفته‌ام و این بدان جهت است که اساس تمدن جدید فلسفه است و فلسفه بر تمام انحاء تفکر غالب شده است.

اگر می‌خواستیم بر طبق روش متداول به مطالعه ابژکتیو در آثار و آراء و اقوال متجددان بپردازیم و به پژوهش اکتفا کنیم مطالبی فراهم می‌آمد که خواننده را راضی می‌کرد و با رغبت آن را می‌خواندند ولی به صرف پژوهش، در باب تجدد و ورود تفکر غربی نمی‌توان صاحب‌نظر شد و از اوصاف عصر ما اینست که به نظر کاری نداریم و نمی‌پرسیم چه شد که به تفکر غربی رو کردیم و به کدام جلوه آن متوجه شدیم و کیفیت این توجه و بالاخره حاصل آن چه بود و چه صورتی پیدا کرد. ما که در آغاز آشنایی با غرب، با ظاهر غرب و با تمدنی که جانشین تفکر شده و آن را پوشانده بود برخورد کردیم، از همان اندازه فلسفه هم که فرا گرفته بودیم رو برتافتیم و به آموختن روش پژوهش اکتفا کردیم (و بزرگترین و بهترین رجال علم ما پژوهندگان بودند که اصولی داشتند و می‌توانستند به آن پای‌بند باشند،

قانع به خیالی ز تو بودیم چو حافظ یارب چه گداهمت و بیگانه نهادیم)

اگر آزادیخواهان زمان ناصرالدین شاه به فلسفه بی‌اعتنا نبودند، اخلاف آنان بعضی آلودگیهای سیاسی پیدا کردند و بعضی دیگر تمام توجه خود را مصروف به پژوهش کردند و با این پژوهش دیگر جایی برای تفکر نماند. مگویید که پژوهش مانع تفکر نمی‌شود. البته پژوهندگان همواره بوده‌اند و کارشان مخالفت با تفکر نبوده است، اما پژوهش جدید چیز دیگری است. بر طبق روش ابژکتیو هر چه غیر از پژوهش باشد اعم از تحقیق و تفکر، سوژکتیو و غیر علمی قلمداد می‌شود و مگر نه اینست که با غلبه پژوهش، فلسفه و تحقیق فلسفی و دینی کمابیش فراموش شد و متجددان که به فرق و طوائف مختلف تقسیم شدند، به نزاع‌های ادبی و اجتماعی پرداختند

و گر چه تمام آنها در اصل تجدد همداستان بودند در ظاهر و صورت با هم اختلاف داشتند. اینها بیشتر سعی خود را مصروف نفی گذشته کردند تا آنجا که مردی مثل دهخدا هم معارف گذشته را یاوه خواند و متصدیان امور شریعت را ملامت کرد که: چرا حتی يك كتاب در باب حکمت اسلام نوشته‌اند. درست معلوم نیست که مقصود دهخدا از حکمت اسلام چیست؟ نمی‌دانم آیا دهخدا بالاخره کتاب *تنبيه الامه و تنزیه المله فی لزوم مشروطية الدولة المنتخبه لتقليل الظلم علی افراد الامه* اثر میرزا حسین نائینی را دیده و مقصود او از حکمت اسلام نوشته‌ای نظیر این اثر بوده است؟ گرچه دهخدا می‌خواست که علمای شریعت حکمت اسلام را به زبان فارسی نوشته باشند، ولی اینجا بحث فارسی و عربی مطرح نیست، بلکه حکمت اسلام و ماهیت آن منظور نظر است. گویا مقصود دهخدا از حکمت اسلام تطبیق شریعت با تجدد بوده است و همین تصور مرا به یاد کتاب مرحوم میرزا حسین نائینی انداخت که در آن دموکراسی و حکومت شرعی را جمع کرده است. عالم جلیل‌القدر شیعه ظاهراً با آراء حکمای غرب آشنایی نداشته است، مع‌هذا هوایی که از غرب آمده و چیزی از مذهب اصالت بشر را با خود آورده بود، در او اثر کرده است و گمان می‌کنم که این هوا در مباحث علم اصول آن بزرگوار هم بی‌تأثیر نبوده است. با اینهمه مشروطه میرزا حسین نائینی مشروعه بود و تا کنون در میان قوم اثر چندانی هم نداشته است. نمی‌دانم اگر آرزوی دهخدا برآورده می‌شد و در حکمت اسلام چنان که او می‌خواست کتب و رسالات می‌نوشتند چه می‌شد و اثرش چه بود. اگر منظور دهخدا این بوده است که بدون قطع تعلق از گذشته به غرب رو کنیم مطلب مهمی گفته و گله و شکایت او هنوز هم بجاست و تا وقتی که گرفتار نزاع‌های ادبی و سیاسی هستیم چنین خواهد بود. ما اصل تجدد را از نظر انداختیم یا اصلاً آن را ندیدیم و در فروع به نزاع پرداختیم و گاهی ساده لوحی‌های عجیب از خود نشان دادیم. فی‌المثل گمان کردیم چون غربیها از چپ به راست می‌نویسند، اگر ما هم خط خود را تغییر دهیم به نتایجی که آنان رسیده‌اند می‌رسیم، یا اینکه چون چیزی از مذهب اصالت عقل اروپایی شنیده بودیم و گذشته را هم دشمن می‌داشتیم، پنداشتیم که اسلام مایه بدبختی ما شده است و اگر به آداب و زبان قدیمی ایران باز گردیم یا زبان را پاک سازیم کارها سامان می‌پذیرد. ما در حالیکه خرد خود را باخته بودیم، مدام به فکر تدبیر و چاره بودیم و هم اکنون هم در همین وضع هستیم. به شعر و زبان توجه نداریم بلکه از تغییر زبان و شعر بحث می‌کنیم. آیا این راهی که در آن می‌رویم به بن‌بست نخواهد رسید؟ شاید بد نباشد (یا چاره‌ای جز این نباشد) که سرها به دیوار بن‌بست بخورد.

شرقشناسی و بحران تفکر در ایران

۲

شاید موجب تعجب شود که چرا بحث در وضع کنونی تفکر را با پرسش از ماهیت شرقشناسی آغاز می‌کنیم. این تعجب بیجا نیست زیرا شرقشناسی بظاهر ربطی به تفکر ما ندارد. ولی در حقیقت، با ظهور و پیدایش شرقشناسی مرحله تازه‌ای در تاریخ تمام اقوام غیر غربی آغاز شده است. شرقشناسی در عین حال که یکی از آثار و شئون تاریخ غربی است با وضع اقوام غیر غربی هم مناسبت دارد، چنانکه اگر دوره جدیدی در تاریخ غرب آغاز نشده بود و سرزمینهای آسیایی و آفریقایی، و بطور کلی غیر غربی، هم به پایان تاریخ خود نرسیده بودند، «شرقشناسی» جایی نداشت. بی‌تردید، شرقشناسان بر طبق روشهای جدید پژوهش به مطالعه بعضی از آثار بازمانده از شرق پرداخته و حاصل این پژوهش‌ها را علمی و تحقیقی خوانده‌اند، اما نکته اینجاست که با بکار بستن روشهای جدید پژوهش، حقیقت شرق پوشیده می‌شود، زیرا بر طبق این روشها فقط به ظواهر پراکنده اعتنا می‌شود، و ای بسا که پژوهنده به این ظواهر معنایی مناسب با تفکر رایج و هر روزی می‌دهد.

شرقشناسان وقتی به طبع انتقادی آثار و کتابهای گذشتگان می‌پردازند تا اندازه‌ای موفق‌اند، زیرا سر و کارشان با الفاظ و صرف ظواهر است. اما اگر بخواهند از الفاظ به معانی بروند، دیگر پژوهش نمی‌کنند بلکه به قلب و تحریف می‌پردازند، زیرا همداستانی با معانی تفکر گذشته برای ایشان مشکل و چه بسا محال است. فی‌المثل، وقتی در باب کلمات صوفیه حکم می‌کنند، دیگر شناسایی و معرفت در میان نیست بلکه بی‌خبری و دوری است. مطلب را به صورت دیگری می‌توان بیان کرد. روش پژوهش با مورد و متعلق پژوهش مناسبت دارد و با این روش که در علوم اجتماعی امروز و از جمله در شرقشناسی، متداول است همه چیز را نمی‌توان تحقیق کرد. اصلاً این روش، روش تحقیق نیست، بلکه روش پژوهش است. پژوهش یعنی مشاهده ظواهر

امور گردآوردن مجموعه‌ای از این مشاهدات، حال آنکه تحقیق مستلزم فهم دقیق معانی است. ما چگونه با روشهای مشاهده و مقایسه می‌توانیم به دقت کلمات متفکران را دریابیم؟ لازمه فهم این کلمات انس و آشنایی است، ولی پژوهنده به این عنوان که تنها امور مسلم و قابل مشاهده را باید پذیرفت از اعتنا به حقیقت و باطن روی می‌گرداند و چون خود را ناگزیر می‌بیند که به این ظواهر معنایی بدهد، دانسته و نادانسته معنای هر روزی و اکنونی به آن می‌دهد یا آن را بی‌معنی می‌شمارد. یکی از نویسندگان معاصر که دل و جانش پرورده روشها و آراء شرقشناسان است چنین رفتاری با کلمات صوفیان کرده و به نتایج مسخره‌ای رسیده و مسخره‌تر آنکه کم و بیش قوم نیز او را تأیید کرده‌اند. این نویسنده شبلی را مسخره می‌کند که چرا دو سر چوبی را آتش زده و می‌خواسته دنیا و عقبی را بسوزاند تا مردم حق را بیرستند و او معترض است که مگر با آتشی معمولی می‌شود دنیا و عقبی را آتش زد، و اصلاً چرا باید دنیا و عقبی را آتش بزیم؟ گویی شبلی واقعاً خواسته تمام دنیا را بسوزاند و آخرت را هم از میان بردارد و نویسنده ما به او تذکر می‌دهد که حساب و کتاب او غلط است. و البته در این مورد راست می‌گوید، اما در اینگونه موارد لازم نیست که آدمی اهل علم و فضل باشد تا معنی سخن شبلی را دریابد. شبلی خیلی بهتر از این نویسنده متجدد می‌داند که مالک دنیا و عقبی نیست و نمی‌تواند آن را آتش بزند، بلکه منحل شدن زندگی آدمی را در سوداگری متذکر می‌شود. پیداست کسی که زندگی را با سوداگری یکی می‌داند از فهم و درک سخن شبلی در می‌ماند و آن را مخالف اصول و موازین سوداگری می‌یابد و باطل و لغو می‌شمارد. تمام حرفها باید از روی حساب و کتاب باشد و هر چه در زندگی روزمره سودی ندارد یا به عقل مردمان عادی در نمی‌آید کنار گذاشته شود. پس خطاب حق به ابوالحسن خرقانی و پاسخ او به حق هم معنی ندارد. چه لزومی دارد که خداوند باطن ابوالحسن را به او بنمایاند. اما اگر کمی ذوق و درایت باشد، می‌توان به باطن این کلمات نزدیک شد.

از این شرقشناسان افراطی که بگنیریم بیشتر شرقشناسان به گردآوری ظواهر اکتفا کرده و حتی وقتی که در تاریخ فلسفه و تصوف و علم کلام مقاله و کتاب نوشته‌اند اقوال را باز گفته‌اند. ازینرو مطالعه آثار آنان برای کسانی که در طلب فضل و اطلاع هستند، مفید است. ولی شرقشناسی به حقیقت شرق کاری ندارد و شرقشناس مشرق را نمی‌شناسد و حتی آن را می‌پوشاند. بهتر بگویم شرقشناسی وقتی بوجود آمد که شرق پوشیده شد و شرقشناسی حجاب دیگری است که روی شرق کشیده می‌شود. شرق چیست و چگونه پوشیده شده و شرقشناسی به چه معنی حجابی دیگر شده است؟ هنگامه‌هایی که در این اواخر در باب شرق و غرب بر پا می‌کنند اغلب بی اساس است (اگر چه تا آنجا که من می‌دانم در این اواخر مقالاتی در باب شرق و غرب و شرق شناسی نوشته شده است که نکات بسیار جدی در بر دارد). شرق مجموعه آداب و

سنن اقوام شرقی نیست و اگر چنین بود بحث در ماهیت شرقشناسی معنی نداشت، زیرا شرقشناسان در باب آداب و رسوم اقوام شرقی پژوهش کرده‌اند. اگر حقیقت شرق همین آداب و رسوم بود شرقشناسان به حقیقت شرق پی برده بودند. شرق را با روش‌های پژوهش و بطور کلی با علم حصولی نمی‌توان شناخت. شرق نه يك منطقه جغرافیایی است نه مجموعه رفتار و کردار و آداب ساکنان این منطقه، و ما امروز جز از طریق مقابله شرق و غرب نمی‌توانیم به شرق نزدیک شویم و این سعی هم تنها با مقایسه ظواهر و بی‌مدت فکر به جایی نمی‌رسد. با تصدیقات بالاتر هم نمی‌توان شرق را در مقابل غرب قرار داد تا رجحان غرب بر شرق یا مزیت شرق بر غرب اثبات شود. وقتی پای ترجیح به میان می‌آید ما نمی‌دانیم غربی که بر شرق مزیت دارد چیست و اگر باید شرق را اختیار کرد این شرق کدامست و تا چه اندازه حق اختیار داریم؟ این تصور که بشر آنچه را که موافق فایده و مصلحت است از هر جا و از هر تاریخی می‌تواند برگیرد، از غرب پدید آمده و نوعی غربزدگی است. تدبیر اشخاص در زندگی عملی روزانه مؤثر است، اما با آن صورت تاریخ را نمی‌توان تغییر داد و بفرض محال اگر این تدبیر تابع صورت تاریخ نباشد، نام تدبیر هم نباید به آن داد، بلکه قیل و قال بیهوده و سخن یاوه است. صورت تاریخ جدید صورت غربی است. پس آیا می‌توان گفت که مبلغان مزیت غرب بر شرق موافق با صورت تاریخ جدید سخن می‌گویند؟ پاسخ دادن به این پرسش آسان نیست، زیرا از يك جهت این طایفه حوالت تاریخ جدید را باز می‌گویند و بظاهر سخنشان موافق با صورت تاریخ جدید است، اما از سوی دیگر، این ترجیح چه بسا حاکی از دوری از غرب و در نیافتن آن و درماندگی میان دو تاریخ است. زیرا آنکه غرب را اثبات می‌کند سخنان مدعی خود را بجد نمی‌گیرد و نمی‌داند که غرب حاجت به دفاع ندارد.

در وضعی که تاریخ گذشته از یاد رفته و تماس جدی با تاریخ جدید حاصل نشده و پای رفتن در راه غرب لنگ است، دفاع از غرب و اثبات مزایای آن امر عادی است. البته این اثبات با نفی تاریخ گذشته ملازم است. مدعی هستند که تاریخ گذشته از آن جهت ناقص بود که بشر در آن امکان تصرف در عالم نداشت و به مرحله علم تکنولوژیک نرسیده بود و همگان آزاد نبودند، کودکان به مدرسه نمی‌رفتند و قواعد بهداشت همگانی مراعات نمی‌شد و چون در دوره جدید تمام اینها هست این دوره بر دوره سابق برتری دارد. اینها از لوازم تاریخ جدید است و در هیچ دوره دیگری نمی‌توانست پدید آید. البته مدعی می‌گویند تاریخی که این همه حسن با آن هست از هر تاریخ دیگری بهتر است. این استدلال با تمامیت یافتن تاریخ غرب و ظهور نتایج آن و از جمله سرگردانی و پریشانی بشر و پیش‌آمدهایی چون آلودگی محیط زیست و افزایش جمعیت شکست کوشش‌هایی که برای غلبه بر فقر و گرسنگی کرده‌اند دیگر چندان قوتی ندارد. با اینهمه

اگر باید به آن جوابی داده شود بر عهده کسانی است که مزیت شرق را اثبات می‌کنند و مرادشان از شرق عادات و آداب کهنه است و در هر حال این نزاع بیهوده و بی‌اساس است. اما غالباً از غرب به صراحت دفاع نمی‌کنند و، در واقع، از تجدد و علم جدید و روش پژوهش دفاع می‌کنند. معتقدان به اصالت علم جدید و روشهای پژوهش علمی گذشته و گذشتگان را سرزنش می‌کنند که از علم جدید و قواعد روش آن بی‌خبر بوده‌اند. در نظر اینان علم جدید کمال بشر است^۱. پس از شرق و غرب بحث نباید کرد. غریبها به علل و جهاتی زودتر به این علم رسیدند، اما همه افراد بشر می‌توانند از قواعد و احکام و نتایج آن برخوردار شوند. بیشتر شرقشناسانی که به شرق اظهار دل بستگی می‌کنند و به قیاس شرق و غرب کاری ندارند و نیز پیروان شرقی آنان از این طایفه‌اند. اینان صورت تفکر غربی را رواج می‌دهند و از حقیقت شرق و غرب چیزی نمی‌دانند و نادانسته غرب و تفکر غربی را مطلق می‌گیرند.

غرب حجاب شرق است نه آنکه غرب و شرق دو صورت تمدن در مقابل هم باشد. در دوره جدید شرق ماده تاریخ غرب شده است. شاید تصور شود که اگر شرقشناسان نمی‌توانند مشرق را بشناسند باید با آثار فیلسوفان شرقی و بخصوص به کسانی که «فلسفه مشرقی» دارند رجوع کرد. آیا حکمة المشرقیین ابن سینا و حکمة الاشراق و قصة العربیة الغریبة سهروردی می‌تواند ما را به شرق باز گرداند؟ ابن سینا و سهروردی وقتی از «حکمت مشرقی» و «اشراقی» سخن می‌گویند به مشرق جغرافیایی توجهی ندارند و اگر سهروردی به حکمای خسروانی نظر دارد در طلب شرق نیست، بلکه تفکر گذشتگان را با فلسفه افلاطونی اسلامی تفسیر می‌کند و شرق و غرب در نظر او دو مرتبه از مراتب عالم است. در نظر او نجات از «چاه قیروان» (که مظهر غرب است) نجات از تفکر غربی نیست، بلکه بیرون آمدن از چاه طبیعت و سیر در عالم مجردات است. آیا به صرف آشنایی با آراء فلاسفه می‌توان به شرق رسید؟ اگر شرق موجودیت ثابتی بود شاید با چراغی که فلاسفه پیش پای ما گذاشته‌اند به آن راه می‌بردیم، اما شرق عالم انوار و عقول طولی و عرضی نیست، زیرا فلسفه بالذات یونانی و غربی است و بتدریج که بسط پیدا کرده بیشتر شرق را پوشانده است. فلسفه اشراقی سهروردی هم مانند فلسفه‌های دیگر ممکن است حجاب شرق شود. با اینهمه آشنایی با این حجاب لازم است و شاید ما را متذکر به غربت غریبان کند. اگر معتقد شویم که «چاه قیروان» و عالم ملک عین غربت و حجاب است و باید از چاه بدر آمد و مجرد شد و آنگاه مجرد را دید، این اعتقاد خود حجاب می‌شود. البته با غلبه ارزش‌های غربی، که

(۱) اگر گاهی نوید تحقق این کمال را در آینده می‌دهند نه آنکه روش جدید را مطلق نینگارند. لفظ آینده وسیله توجیه پریشانیها و درماندگیها و گرفتاریهای امروزی است.

منشأ بشری دارد، آدمی از مرتبه خود دور شده و در غفلت فرو رفته است، اما نجات از این وضع با زهد و تجرد و طی مقامات میسر نیست و این مراد با سعی و جهد حاصل نمی‌شود و گاهی باید این سعی و جهد به شکست بینجامد، تا در سیاهی شکست به انتظار کوکب هدایت سرکنیم. وانگهی روی گرداندن از فلسفه و از حجاب شرق روی گرداندن از شرق است، زیرا تا با حجاب آشنا نشویم با شرق هیچ نسبتی پیدا نمی‌کنیم، به شرط آنکه حجاب را با شرق اشتباه نکنیم و آرزو و خیال فرشته شدن نداشته باشیم. بشر فرشته نیست اما آرزوی فرشته شدن دارد. او افتاده در این «دامگه حادثه» است و در عین این افتادگی است که می‌تواند «سایه طوبی و دلجویی حور و لبجوی» را به هوای سر کوی دوست از یاد ببرد. در این احوال خیال تجرد، دوری از کوی دوست و از یاد بردن عشق و مهر است. اما عشق و مهر درد است و از درد باید نجات یافت.

مطالعه آثار شرقی و پیروی از زاهدان شرق و در آرزوی تجرد نشستن تا اندازه‌ای موجب تسکین است و اعتنایی که اخیراً به تصوف می‌شود، بیشتر از این جهت است که در آن درمان درد و وسیله رسیدن به آرامش را می‌جویند. میل به نجات از سرگردانی و پریشانی حاصل خودپرستی و بوالهوسی کنونی بی‌وجه نیست، اما شأن تفکر را صرف اصلاح اخلاق نباید دانست. تفکر امریست و رای اخلاق که مبنای اخلاق می‌شود. متفکران در طلب آرام و قرار نیستند. آنها اگر گرفتار پریشانیهای روزمره نیستند از آنست که در گردابه‌های هایل گرفتار بیم موجد. البته نوعی تصوف افلوطینی و بخصوص صورت خانقاهی آن هست که آرام و قرار می‌جوید، اما آنکه در حال تفکر است نمی‌تواند اعتنایی به قرار داشته باشد.

وقتی فلسفه و تصوف به ایدئولوژی تبدیل می‌شود و در شمار وسایلی در می‌آید که با آن می‌توان به مقاصد و اغراض مطلوب رسید، تفکر از طریق خود دور می‌افتد. با تفکر می‌توان به مقاصد مطلوب رسید اما تفکر را تابع مقاصد نمی‌توان کرد.

آب کم جو تشنگی آور به دست تا بجوشد آبت از بالا و پست

با کوشش و فضل و علم، شرق کشف نمی‌شود. شرق پوشیده در حجاب تاریخ دوهزار و پانصد ساله غرب است و این حجاب، مابعدالطبیعه است. آیا از این گفته باید نتیجه گرفت که قبل از آغاز تاریخ غرب خورشید شرق همواره پدیدار بوده است؟ خورشید همواره طلوع و غروب داشته است. طلوع بی غروب و غروب بی طلوع معنی ندارد. اما در طی تاریخ فلسفه افق شرق را ابر غفلت پوشانده است. وجود بشر سه ساحت دارد: حقیقت، طریقت، شریعت. و گرچه حقیقت مقام ذات بشر است، اما همیشه مقیم حریم حرم و افق شرق نمی‌تواند باشد. بشر باید به نور پشت کند تا نوری که از پشت سر فراروی او می‌افتد طریقت او را روشن کند و در این نور رسم و

راه او معلوم شود. اما اگر افق شرق تیره شود، افق طریقت و شریعت هم تاریک می‌شود. گاهی متصوفه را سرزنش کرده‌اند که اعتنایی به شریعت نداشته‌اند. این سرزنش وجهی ندارد، زیرا آنان اگر پروای حقیقت دیانت را داشته‌اند، متذکر بوده‌اند که شریعت از لوازم حقیقت است. اما اگر شریعت جای حقیقت را بگیرد و دیانت به صورت صرف عادت در آید، در راه نابودی است. یکبار گفتم که فلسفه حجاب شرق است و این حجاب معنی ناپسند ندارد، زیرا حجاب لازمه لطف حق است.

آفتابی کزوی این عالم فروخت اندکی گر بیش تابد جمله سوخت

عالم و آدم حجاب حق و حقیقتند، اما در عین حال مظهر هم هستند. اکنون به معنی دیگری از حجاب رسیدیم، اگر حجاب به یک معنی عین ارتباط و نسبت با حق بود، گاه این حجاب بشر را چندان از حق دور می‌کند که خود را حق می‌انگارد. در طی تاریخ فلسفه و در گشتهای این تاریخ هر بار حجابهای شرق افزوده شده است تا آنجا که در دوره جدید، هومانسیم (بشر انگاری) مدار تفکر شده است. در این گفته هیچ عیبجویی از تاریخ و تفکر غربی نیست و نباید آن را حمل بر احساس غربت نسبت به گذشته کرد. حتی مقصود این نیست که گذشتگان بیش از مردم زمانه ما اهل حق و حقیقت بوده‌اند، زیرا هرگز غیبت بدون حضور و حضور بدون غیبت نبوده است. ولی مطلب اینست که در دوره جدید متفکران غربی وجود بشر را در افق شرق در مقام حق باز یافته‌اند و با این تلقی شریعت جدید یعنی علم تکنولوژیک، غلبه یافته و فلسفه را نیز در خود منحل کرده است. در این وضع که عقل معاش و عقل جزوی غلبه یافته است، هر چه می‌گویند و می‌شنویم از غرب آمده است. حتی هواخواهی از تفکر غربی و ترویج فلسفه قرون وسطایی به مقتضای صورت غالب تاریخ غربی مورد پیدا کرده است. شاید بدانیم که در مقام تفکر، ترویج و تبلیغ هیچ معنی ندارد و اگر کسی تفکر را وسیله نیل به مقاصد بداند ماهیت آن را قلب کرده است. مطلب را به تعبیر دیگر می‌گوییم: تفکر غربی به صورتی که در علم تکنولوژیک تحقق یافته، تفکر «سوپرکتیو» است و در این تفکر همه چیز «ابژه» و مورد و متعلق شناسایی می‌شود. وقتی کسی تعالیم بودا یا کنفوسیوس یا فلان فلسفه گذشته را وسیله نجات تمدن غربی می‌داند، آیا نه آنست که این تعالیم را از تاریخی که به آن تعلق دارد جدا کرده و آن را همچون مورد و متعلق شناسایی در مقابل خود قرار داده است؟ اگر کسی بتواند همعهد بودا و کنفوسیوس و هراکلیتوس و ارسطو شود و با آنان همزبانی داشته باشد، هرگز مدعای نجات تمدن ندارد، بلکه با این همزبانی آماده می‌شود که «مصیر» و سرانجام تاریخ غرب را دریابد و می‌داند که تفکر متفکران گذشته در تمدن کنونی وصله ناجور است و آنان که این افکار را در عصر جدید تبلیغ می‌کنند اهل تحریفند. اینها دوستار تفکر نیستند، بلکه جدیترینشان در صدند که بشر را از بن بست تمدن غربی نجات دهند.

تفکر در این باب هیچ عیبی ندارد، اما اندیشه نجات آدمی قبل از آنکه پروای نجات تفکر را داشته باشیم، جز قیل و قال ثمری ندارد، و بالاخره ما را در دام ایدئولوژیها می‌اندازد. تفکر کنونی هم چیزی جز ایدئولوژی نیست.

در تمام ایدئولوژیها داعیه نجات بشر هست و تفاوت نمی‌کند که برای نجات بشر از بیگانه‌گشتگی به تبلیغ مارکسیسم بپردازیم یا فلسفه اسلامی را به صورتی که خود تفسیر می‌کنیم درمان درد بدانیم و سرخوردگان از يك ایدئولوژی را متوجه ایدئولوژی دیگر کنیم. هیچ تفکری از آن حیث که به گذشته تعلق دارد نمی‌تواند وسیله نجات قرار گیرد، بخصوص که دانسته و ندانسته با مبادی غربزدگی تفسیر شده باشد. ولی انس با گذشته و تفکر گذشته چیز دیگری است. این انس ما را مستعد تفکر جدید می‌کند، ولی دست یافتن به آن در عصر کنونی آسان نیست. مگر نمی‌بینیم که فلسفه و تصوف و دیانت به عنوان مورد بحث و شناسایی پژوهیده می‌شود و تفکر جایی ندارد و گویی به تفکر هم باید از طریق پژوهش رسید و شأن تفکر همین است که مورد و متعلق پژوهش باشد. اما امروز با فلسفه و تصوف گذشته ایران چه معامله‌ای می‌کنیم؟ در فلسفه هنوز کسانی هستند که در حفظ میراث گذشته می‌کوشند اما تصوف تنها به ماده پژوهش تبدیل شده است و گاهی کلمات متصوفه به عنوان سر مشق و دستورالعمل به جهانیان عرضه می‌شود. اگر شرق همین است که باید مورد پژوهش قرار گیرد و یا از آن برای جهانیان دستورالعمل باید ساخت، اینهمه بحث در باب آن ضرورت ندارد و شاید بتوان گفت که چیز مسخره‌ای است، یا لاقط یاری جستن از دستورالعمل‌های شرقی برای نجات تمدن جدید به شوخی می‌ماند. اگر سخنان شرقی راهنمای نجات است شرق مستحقتر از غرب است و چراغی که به خانه رواست به مسجد حرام است. اما این در صورتی است که شرق را مجموعه آثار و کتابها و اقوال گذشتگان بینگاریم و گرنه تفکر شرقی چیزی نیست که با پژوهش معلوم شود. حتی گفتیم که با فلسفه هم نمی‌توان بدان رسید و اینهمه که در باب شرق گفته‌اند بیشتر مایه دوری از شرق بوده است. برای رفتن به شرق باید از حجابهای بسیار گذشت. برای ما اولین حجاب، شرقشناسی است و تازه اگر از این حجاب گذشتیم به فلسفه و تفکر غربی می‌رسیم که از آنجا هم باید بگرییم تا به افق شرق نزدیک شویم.

اکنون ببینیم شرقشناسی چیست؟ می‌گویند شرقشناسی مجموعه مطالعاتیست که غربیها بر طبق روشهای پژوهش در باب گذشته اقوام شرقی کرده‌اند. شاید هم بعضی بگویند که شرقشناسی اختصاص به پژوهندگان غرب ندارد بلکه از میان ساکنان مناطق شرقی هم ممکن است کسانی شرقشناس باشند. این سخن از يك جهت درست است و به همه پژوهندگانی که در آسیا و اقیانوسیه، و بطور کلی، در شرق جغرافیایی در کار پژوهشند، می‌توان عنوان شرقشناس

داد، زیرا اینان از روشهای شرقشناسی پیروی می‌کنند. اما در کمتر کشوری از کشورهای آسیایی و افریقایی مؤسسات شرقشناسی وجود دارد و پژوهندگان این ممالک کمتر در باب گذشته اقوام دیگر پژوهش می‌کنند و فقط ژاپن از این حیث جداست. ولی ژاپن مانند ممالک اروپایی مؤسسات شرقشناسی دارد و فضایی در این کشور در باب دین و فلسفه و شعر و آداب و سنن اقوام دیگر پژوهش می‌کنند. این نکته که در حد خود بسیار جزئی و به ظاهر بی‌اهمیت است، در فهم معنی شرقشناسی می‌تواند به ما کمک کند. چرا از میان تمام اقوام آسیایی و افریقایی فقط ژاپنیا تأسیسات شرقشناسی دارند؟ پاسخ اینست که ژاپن در تمام شئون با ممالک غربی سهم شده و تاریخ آن به تاریخ غرب تعلق پیدا کرده است. ژاپن به همان جهت شرقشناس دارد که کشورهای اروپای غربی و امریکا دارند. اینهم یکی از قرائتی است که شرقشناسی از لوازم تاریخ جدید غربی است و هر قومی که در این تاریخ وارد شود شرقشناسی هم دارد. آنچه گفته شد، با دو نظر متفاوت و متضاد رایج در مورد شرقشناسی منافات دارد. نظر اول اینست که شرقشناسی مجموعه مطالعات بی‌غرضانه و علمی است که اشخاص بنا به ذوق و علاقه به آن مشغول می‌شوند و چون و چرا در حاصل مطالعات آنان جز از جهت و یا ملاک و معیار پژوهش‌های دقیقتر وجهی ندارد. به عبارت دیگر، بحث در شرقشناسی بیهوده است. باید بر پژوهش‌های شرقشناسان صحنه گذاشت یا کم و کاستیهای آن را - اگر که داشته باشد - یاد آور شد. مبنای این نظر این است که تنها با پژوهش می‌توان درست و نادرست را معلوم کرد، و در واقع، پژوهش هیچ مبنایی ندارد و نحوه تلقی پژوهنده در پژوهش او دخیل نیست. با این رای و نظر پژوهش بی‌مبنا می‌شود. این نظر را حتی تمام پژوهندگان غربی و کسانی که به تدوین قواعد روشهای پژوهش پرداخته‌اند نمی‌پذیرند، و فی‌المثل، بسیاری از مردمشناسان غربی متقاعد شده‌اند که بدون همدمی و همداستانی با اقوام و قبایلی که هنوز غربی نشده‌اند فهم اعمال و رفتار و آداب آنان ممکن نیست و تنها با مشاهده ظاهر نمی‌توان حکم کرد و نتیجه گرفت. پس اینکه با روشهای علمی می‌توان پژوهش کرد، به اعتباری درست است، اما مبتنی بر فلسفه بدی است که باید در باب آن توضیح داد. تعبیر سیانتیسم (scientisme) و «مذهب اصالت علم» کم و بیش شایع است. در مذهب اصالت علم، تنها شناسایی معتبر شناسایی حاصل از پژوهش با روشهای جدید است اما این اصطلاح در ابتدا معنی دیگری داشته که در اینجا به آن معنی نظر داریم. «سیانتیسم» در ابتدا بدین معنا بوده است که با روش پژوهش در علوم طبیعت می‌توان به همه چیز اعم از دیانت و هنر و فلسفه... علم پیدا کرد و چنانکه در فیزیک روش مشاهده و تجربه معمول است، در شناخت هر چیزی باید همین روش را بکار برد و به نتیجه رسید. تا آنجا که دورکیم در کتاب قواعد روش جامعه‌شناسی فصلی با عنوان «امور اجتماعی شیء است» نوشت و

سفارش کرد که در مطالعه آراء و اعتقادات و... هم روشهای کلی علمی مراعات شود. اما علمای اجتماعی خیلی زود در ضمن عمل پژوهش دریافتند که این روشها کافی نیست و ای بسا که صرف مراعات آنها پژوهنده را گمراه کند و به نتایج بی‌معنی برساند. آنکه شرقشناسی را صرف روش علمی و مطلق روش پژوهش می‌داند بر مذهب اصالت علم است و فقط ظاهر را می‌بیند و علم را منحصر به علم ظاهر می‌داند. این قول با آنچه در باب شرقشناسی گفتیم و آن را از لوازم تاریخ جدید غرب دانستیم منافات دارد، زیرا آنکه هوادار مذهب اصالت علم است، هر چند که از اصول و مبادی غربی پیروی می‌کند، متذکر این معنی نیست و گمان می‌کند که روشهای علمی زاده عقل سلیم و درک مستقیم است و اگر تا دوره جدید ناشناخته مانده کم و کاستی در عقل بشر بوده و بتدریج این کم و کاستی از میان برداشته شده و بشر به سلامت و استواری عقل و ادراک رسیده است. پس روش علمی ربطی به تاریخ و ادوار تاریخی ندارد، بلکه عقل و فاهمه بشر آنرا اقتضا کرده است. مطابق این رای معنا ندارد که شرقشناسی را از لوازم تاریخ غربی بدانیم. نظر دیگر اینست که شرقشناسی به مقتضای مقاصد استعماری بوجود آمده و سوداگران سیاسی و اقتصادی از پژوهشهای شرقشناسان برای چیرگی بر اقوام غیر غربی استفاده کرده‌اند و حتی گاهی نسبت جاسوسی و دلالی به بعضی از شرقشناسان داده‌اند. اینجا در مورد اشخاص بحث نمی‌کنیم. جاسوسی و دلالی سیاسی به نام شرقشناسی ناممکن نیست، اما شرقشناسی حاصل میل و هوس سوداگران سیاسی و اقتصادی نبوده است. البته کنت دوگوبینو به مرشد و رئیس خود، دوتوکویل، نامه‌هایی نوشته و اوصاف ایرانیان را برشمرده و راه استیلا بر قوم ایرانی را به او گفته است. بعضی دیگر از شرقشناسان هم در خدمت ارباب قدرت و سیاست بوده‌اند، اما استفاده از شرقشناسی با بر پا کردن آن به قصد استفاده‌های معین فرق دارد. البته غرب يك نظام عقلی استوار داشته است، ولی تا این اندازه نباید در مورد حساب و کتابی که در غرب وجود داشته، غلو کنیم و تا آنجا پیش رویم که قدرتمندان و توانگران غربی قبل از آنکه کشورها و اقوام شرقی را مستعمره خود کنند، تمام جوانب را از پیش در نظر گرفته و برای مقاصد خود شرقشناسی را بنا کرده‌اند. راستی مگر طبع انتقادی فلان کتاب کهنه چه مددی به توانگران سیاسی و اقتصادی و نظامی می‌رسانده است؟ ممکن است بگویند که شرقشناسان مردم شرق جغرافیایی را به امور بیهوده سرگرم کرده و آنها را از امور جدی و اساسی روگردان کرده‌اند. اینگونه سخنان ساده‌لوحانه است، زیرا اصلاً حاجتی نبوده است که مردم ممالک آسیایی و افریقایی را سرگرم کنند و کار شرقشناسان هم سرگرم کردن مردمان نبوده است. وانگهی مگر این مردمان چه می‌کردند که می‌بایست از کار خود روگردان شوند؟ شرقشناسان با مردم ممالک شرقی و حتی با خواص آنان هم چندان سرو کاری نداشتند، و ای بسا که در خلوت خود پژوهش

می‌کردند و بی انصافی است که بگوییم اینها دانسته خادم خواسته‌های دیگران بوده‌اند. اما عیب اساسی نظر کسانی که مبنای شرقشناسی را مقاصد استعماری می‌دانند، اینست که يك امر جدی و پایدار را با تدابیر زود گذر در يك ردیف می‌گذارند و شئون تاریخ را فرع میل و اراده اشخاص و مؤسسات می‌انگارند. و این معنی وجه مشترك نظر هر دو جماعت است زیرا هیچکدام در مبادی و اصول شرقشناسی بحث نمی‌کنند و معتقدند که اگر غرض و مرضی در کار شرقشناس نباشد نتیجه پژوهشهای او معتبر است. وجه اختلافشان هم اینست که جماعت اول حسن نظر به کار شرقشناسان دارد و طایفه دوم بدبین است و شرقشناس را مغرض می‌داند. به این ملاحظه است که گاهی در مورد شرقشناسان بسته به اینکه از چه قوم و چه کشوری هستند حکم شده است. به این معنی که شرقشناسان کشورهای را که گمان کرده‌اند کشورشان استعمارگر نیست بیشتر صادق دانسته‌اند و به سینه شرقشناسان اروپای غربی و آمریکایی دست‌زد زده‌اند. اینجا نه فقط هر دو جماعت به هم نزدیک می‌شوند، بلکه نظرشان آشکارا با این قول که شرقشناسی از لوازم تاریخ غربی است، منافات پیدا می‌کند. چه اگر شرقشناسی را به دو شاخه بد و خوب و مغرض و بیغرض تقسیم کنیم، شرقشناسی تابع نظام سیاسی و اقتصادی ممالک و سلیقه و نظر اشخاص و فرقه‌ها می‌شود. با هیچک از این دو نظر به ماهیت شرقشناسی نمی‌توان رسید، اما با گفتن اینکه شرقشناسی لازمه تاریخ غرب بوده است ماهیت شرق معلوم می‌شود؟ این سخن ما را در راه فهم و ادراک ماهیت شرقشناسی قرار می‌دهد.

ویکتور هوگو در جایی گفته است که اهل فضل پیش ازین یونان‌شناس بودند، اکنون شرقشناسند. معنی ظاهر عبارت هوگو اینست که شرقشناسی در قرن نوزدهم بوجود آمده و جای یونان‌شناسی را گرفته است، ولی سخن هوگو را باید به نحو دیگری تفسیر کرد. یکی از اوصاف رنسانس، که آغاز گشت تازه‌ای از تاریخ غرب و ابتدای عصر جدید بود، اعتنای جدی به تفکر و شعر و هنر یونانیان است. اما این تاریخ که آغاز شد می‌بایست تاریخ تمام اقوام عالم شود. چون تاریخ تمام اقوام به پایان رسیده بود، هیچ تاریخ دیگری جز تاریخ غربی آغاز نشد. غرب به تمام عالم صورت غربی داد و ارزشهای غربی کم و بیش در مقام ارزشهای مطلق قرار گرفت. در واقع، رنسانس زنده کردن تفکر یونانی نبود، بنای تازه‌ای بود که در تاریخ غرب گذاشته شد و از اوصاف این دوره یکی هم استیلاست. شاید گفته شود که استیلا لازمه قدرت است و هر قومی که به قدرت برسد می‌خواهد بر اقوام دیگر چیره شود و غرب را هم نباید از این قاعده بر کنار دانست. ولی در اینجا به يك نکته دقیق باید توجه کرد و آن اینکه اگر همواره استیلا با ظهور قدرت همگام بوده است، در تاریخ جدید غرب استیلا فرع بر قدرت نظامی و سیاسی نیست، بلکه غرب در طی چهارصد سال اخیر بدان جهت قدرتمند و چیره بوده که استیلا جزء ذات آنست. در طی

تاریخ بشر همواره قومی که قدرت یافته اقوام دیگر را زیر انقیاد سیاسی و نظامی خود در آورده است. اما استیلای غرب چیز دیگر بوده و منحصر به تسلط نظامی و سیاسی و اقتصادی نبوده است، بلکه غرب می‌بایست در تمامیت و کلیت آن بر تمام عالم مستولی شود، و به عبارت دیگر، ارزشهای غربی جای تمام ارزشهای گذشته را بگیرد.

باز ایراد می‌کنند که این رسم اختصاص به غرب ندارد و آغاز آن به ظهور ادیان سامی می‌رسد. مگر نه اینکه مسلمانان از همان اوان ظهور اسلام بسیاری از ممالک و از جمله ایران و هند و شمال آفریقا را فتح کردند و دین و زبان خود را به آن سرزمینها بردند. یا مگر نشنیده‌ایم که دارمستتر، شرقشناس فرانسوی، گفته است که اسکندر به ایران آمد تا ایران را یونانی کند اما یونان را ایرانی کرد. علاوه بر این، مگر مغولها که بر ایران حاکم شدند بسیاری از آداب و رسوم را با خود نیاوردند؟ جواب اینست که مغولها چیز مهمی به ایران نیاوردند و خود کم‌کم در قوم ایرانی منحل شدند. اسکندر هم برآستی معلوم نیست که قصد یونانی کردن مردم متصرفات خود را داشته است، زیرا یونانیان اقوام دیگر را دارای این قابلیت نمی‌دانستند که معانی حکمت و هنر و شعر و روش حکومت یونانی را فهم کنند. آنها اقوام غیر یونانی را «بربر» می‌دانستند.

اما در مورد ترویج و رواج اسلام و زبان عربی مطلب قدری مشکل است، زیرا قصد مسلمانان از جنگ بیشتر ترویج اسلام بود و کمتر سودای جهانگشایی داشتند و نمی‌توان گفت که غلبه و استیلا در ذات دیانت اسلام بوده است، بلکه اقوامی که دیانتشان به مرحله انحطاط رسیده بود و در مناسبات و رفتارها دچار پریشانی شده بودند اسلام را پذیرفتند، و آنها که از خود زبانی مناسب با تفکر دینی اسلام نداشتند زبان قرآن را اختیار کردند و مهم اینکه اسلام به نسخ افکار و آداب غیر اسلامی نپرداخت. وقتی اقوام ساکن منطقه میان مدیترانه و سند دیانت اسلام را پذیرفتند، لاجرم بسیاری از آداب منسوخ شد، اما بعضی هم به همان صورت خود ماند، یعنی اسلام دیانتی نبود که تمام آداب و نحوه تفکر اقوام را در خود منحل کند. حتی در دوره اسلامی مجال ورود و نفوذ فلسفه در تاریخ اسلامی فراهم شد و بعضی از فلاسفه کوشیدند تفکر دینی را در فلسفه منحل سازند. چنانکه شهاب‌الدین یحیی سهروردی (شیخ شهید) به تفکر ایرانیان قدیم صورت فلسفی داد. نکته دیگر اینکه، اگر می‌گوییم تمام انحاء تفکر و ارزشهای اقوام می‌بایست جای خود را به ارزشهای غربی بدهد، مقصود این نیست که قبل از آغاز عصر جدید هیچ قومی آیین قوم دیگر را نپذیرفته و تمام درها را به روی نفوذ خارجی بسته است. این قاعده کلی است که اگر اساس تاریخ يك قوم استوار باشد و نیروی تفکر به آداب و ارزشها مند برساند تفکر و آیین خارجی زمینه ورود و نفوذ ندارد، ولی وقتی مند باب تفکر بسته شود آداب و ارزشها هم متزلزل می‌شوند. در این صورت یا باید تفکر تازه‌ای آغاز شود یا پیروی از قوم دیگر و چه بسا منحل

شدن در آن پیش می‌آید. این قاعده در مورد نسبت غرب با تمام اقوام غیر غربی صادق است، با این تفاوت که در عصر جدید ارزشهای بشری (در مقابل احکام وحی، یا بطور کلی قواعد دینی که شان قدس دارد) بعنوان مطلق فرهنگ، تمام ارزشهای دیگر را از میدان بدر کرده و هر جا که ارزشهای قومی کم و بیش اعتبار داشته آن را نسخ کرده و به آن صورت غربی داده است. اینکه ویکتور هوگو گفته است پیش ازین اهل فضل یونان‌شناس بودند و اکنون شرق‌شناسند، بیان مرحله‌ای از تاریخ غربی است که در آن غرب باید استیلای خود را متحقق سازد و شرق‌شناسی لازمه این چیرگی‌ست.

پیش از این اشاره کردیم که در شرق‌شناسی مقصود شناخت حقیقی تفکر شرق نیست، بلکه شرق مورد و متعلق پژوهش است. به عبارت دیگر، غربیان در شرق به این اعتبار نظر کردند که آن را ماده‌ای برای صورت تفکر کنند و اگر این اعتبار مطرح نمی‌شد شرق‌شناسی هم نبود. می‌دانیم که در ابتدای توجه مسلمین به فلسفه یونانی کسانی بودند که زبان یونانی می‌دانستند و به معارف یونانی آشنا بودند، اما هرگز کسی به آنان عنوان یونان‌شناس نداد. مگر مقالات بسیار نوشته‌اند که فیثاغورس به شرق سفر کرده و ریاضیات را از مصریان آموخته یا افلاطون به معارف شرقی نظر داشته و پزشکان هندی در بیمارستان چندیشاپور بوده‌اند و ابوریحان بیرونی به هند رفته و کتاب *ماللهند* را ارمغان آورده و میرفندرسکی از تعالیم هندیان اطلاع داشته است؟ آیا اینان شرق‌شناس بوده‌اند؟ آشنایی با ایران و شرق در اروپا هم تاریخی طولانیتر از تاریخ شرق‌شناسی دارد. چنانکه، فی‌المثل، اروپاییان در دوره قرون وسطی آثار محمد بن زکریای رازی و فارابی و ابن‌سینا و غزالی و بسیاری دیگر را می‌شناختند و آلبرت کبیر در پاریس دستار بر سر پیچید و آراء ابن‌سینا را تدریس کرد، ولی آلبرت کبیر و ماندان او شرق‌شناس نبودند. چه تفاوتی میان قرون وسطاییان آشنا به معارف اسلامی و هندی و ... با شرق‌شناسان امروز وجود دارد؟ اختلاف بسیار روشن است. قرون وسطاییان به معارف اسلامی همچون مجموعه اطلاعات و گفته‌هایی که به گذشته تعلق دارد و صرفاً مایه فضل می‌تواند باشد نگاه نمی‌کردند، بلکه آن را همچون علم و مطالب تحقیقی می‌آموختند. چنانکه ما امروز کتابهای اروپاییان را می‌خوانیم و غرب‌شناس نیستیم. پس تا پایان دوره قرون وسطی شرق‌شناسی نبوده و تاریخ آن با ابتدای عصر جدید آغاز می‌شود. شاید اولین مستشرق اسپینوزا، فیلسوف هلندی، باشد که کتاب *عهد عتیق* را بر طبق تفکر جدید تفسیر کرد و بی جهت نبود که ارنست‌رنان شرق‌شناس در لاهه در مقابل مجسمه ابن فیلسوف زانو به زمین زد. اگر ایراد می‌کنند که اسپینوزا فیلسوف قرن هفدهم است و اگر تاریخ شرق‌شناسی از قرن هفدهم آغاز می‌شود، چگونه با دوره جدید که بیش از چهارصد سال از آغاز آن می‌گذرد ملازمه دارد. این اشکال اهمیت ندارد، زیرا می‌بایست کشتی تفکر جدید

غربی، به قول هگل، به ساحل برسد و تمدن جدید متحقق شود تا شرقشناسی از قوه به فعل برسد. پس اگر شرقشناسی حتی دیرتر از اینهم بوجود آمده بود، باز مانعی نداشت که آن را از لوازم تاریخ غربی بدانیم، چنانکه امپریالیسم هم لازمه تاریخ غربی بوده و در پایان این تاریخ ظهور کرده است.

چون نام امپریالیسم به میان آمد، بد نیست که بگوییم شرقشناسی با امپریالیسم هم مناسبت دارد اما نه بدان معنی که شرقشناسان وابسته و عمال مستقیم قدرتهای امپریالیست به معنی متداول باشند. همینکه اسپینوزا را اولین شرقشناس و پیشرو شرقشناسی دانستیم، دیگر نه می‌توانیم شرقشناسان را یکسره مزدور بخوانیم و نه میل به دانستن و پژوهش را موجد شرقشناسی بدانیم. شأن اسپینوزا، با آنهمه آزادی و علو طبع، اجل از آن بود که مزدور کسی باشد و اگر می‌خواست مزدور باشد از کنیسه بیرونش نمی‌کردند. اما او به صرف پژوهش هم اکتفا نکرد، بلکه عهد عتیق را چنان تفسیر کرد که مطاوی آن از صورت کلمات وحی خارج شود و در حکم ارزشهای بشری، چنانکه تفکر جدید اقتضا می‌کرد، در آید. اسپینوزا در این طریق بوالهوسی و غرض شخصی نداشت. او سخنگوی تاریخی جدید بود و تاریخ جدید با گذشته نمی‌ساخت و می‌بایست گذشته را هیچ و پوچ کند. وقتی بندتو کروچه می‌گوید، تاریخ عالم تاریخ معاصر است، همین معنی را می‌رساند. یعنی می‌خواهد بگوید که گذشته منحل در عصر حاضر است. با شرقشناسی تمام گذشته شرق از آن غرب شد و اقتضای تاریخ جدید غربی هم این بود که از حد استیلای سیاسی و اقتصادی و استفاده از امکانات کنونی عالم بگذرد و بر تمام موجودیت تاریخی اقوام دست یابد. به این جهت است که گفتیم شرقشناسی و امپریالیسم غربی از يك چشمه آب می‌خورند و فرزند يك مادرند. نطفه امپریالیسم هم، مثل شرقشناسی، در تاریخ عصر جدید بود نه آنکه به صراحت حاصل رشد و بسط قدرت مالی و نظامی باشد. سنگ بنای امپریالیسم آنگاه گذاشته شد که متفکران غربی غرض علم را یافتن قدرت برای تصرف در عالم و آدم دانستند و مربی بشر تازه‌ای شدند که می‌بایست علم را وسیله استیلا کند و کرد. گویی امپریالیسم با نوشتن کتب احیاء کبیر بیکن و تأملات و تقریر در باب روش درست بکار بردن عقل دکارت و حتی قبل از آن در آثار شاعران و نویسندگان و متفکران قرون پانزدهم و شانزدهم میلادی بوجود آمده بود. چون این مطلب را در جای دیگر گفته‌ام بیش از این در باب آن نمی‌گویم. از اینهمه که گفتیم غرض بیان همبستگی امپریالیسم و شرقشناسی بود. این همبستگی تا به حدی است که تفسیر ظواهر امپریالیسم و ظهور استعمار نو با تحول ظاهر شرقشناسی همراه بوده و به تدریج که کشورهای مستعمره استقلال ظاهری یافته‌اند، پژوهندگان محلی شأن شرقشناسان را پیدا کرده و از رونق بازار مؤسسات شرقشناسی در غرب کاسته شده

است. بزرگترین مستشرقان اروپایی در قرن نوزدهم بودند و دست پروردگان آنها هم، اگر زنده باشند، در سالهای پیری هستند. حاجتی هم که در قرن نوزدهم به شرقشناسی بود دیگر نیست. روشهای پژوهش و ارزشهای غربی همه جا را گرفته و دیگر موجبی برای توجه جدی به شرقشناسی وجود ندارد، زیرا اولاً، چنانکه گفتیم، پژوهندگان محلی همگی شاگردان مکتب شرقشناسی هستند، ثانیاً ارزشهای غربی دیگر قوت و استحکام ندارند و تاریخ غرب به پایان رسیده و ارزشهایی که در قرن نوزدهم مطلق انگاشته می‌شد اکنون مورد تردید و چون و چرا قرار گرفته و حتی خوشبین‌ترین اشخاص را گرفتار بد بینی کرده است. این وضع در شرقشناسی هم انعکاس دارد. بعضی از شرقشناسان با اینکه به شیوه پیشینیان خود به مردم شرقی علاقه و اعتقادی ندارند^۱، برای نجات تمدن خود به ریسمان پوسیده سنن و آداب مسخ شده شرق می‌چسبند. کربن نجات را در فلسفه اشراقی و عرفان می‌جوید و ژاک برگ، استاد جامعه‌شناسی اسلامی در کولژ دو فرانس، در آرزوی عالمی است که شرق و غرب هر دو در آن یکسان سهمیم باشند. آیا این دو بزرگوار از سنت شرقشناسی، که اطلاق صورت غربی به تمام انحاء تفکر و آداب است، عنول کرده‌اند؟ کربن و ژاک برگ هر دو بسیار فاضلند، اما در اینجا کاری به مقام علم و فضل شرقشناسان نداریم. مطلب اینست که آیا در آثار بعضی از ایشان انصراف از اصول و سنتهای شرقشناسی هست یا نیست. از ابتدا شرقشناسی در استحکام مبانی تمدن مؤثر بود و اکنون هم اگر بعضی از شرقشناسان وسیله نجات را در شرق می‌جویند از طریق دیگران منصرف و منحرف نشده‌اند. چیزی که سبب اشتباه می‌شود اینست که در شرقشناسی غربیان آثار تردید نسبت به تمدن غربی ظاهر شده و گاهی به ارزشهای مسخ شده شرقی بیش از آنچه باید ارزش داده می‌شود و کسانی این معنی را رجحان شرق بر غرب می‌انگارند و نمی‌پرسند این شرقی که بر غرب رجحان دارد چیست. این شرق غربزده است و مدعیان نجات غرب می‌خواهند به این شرق غربزده متوسل شوند. زیرا غرب حتی اگر تاریخش به پایان برسد، باز هم وسیله نجات را در خود می‌جوید و به هر چه پناه ببرد غربی است و البته که تاریخ بسر آمده را به هیچوجه نمی‌توان نجات داد و سعی شرقشناس و هیچکس دیگر در این راه به جایی نمی‌رسد، مگر آنکه نجات تفکر مقدم بر نجات بشر دانسته شود که البته چون نجات بشر یا آغاز تاریخ دیگری فرع بر نجات تفکر است و شرقشناسی، هر چه باشد و هر صورتی که داشته باشد، با تفکر نسبتی ندارد، یاری جستن از

(۱) هانری کربن، که مقام بزرگی در پژوهش کتب و آثار فلاسفه اسلامی دارد، معتقد است که ساکنان شرق جغرافیایی همگی غربی شده‌اند و اگر چند انسان شرقی باشد ساکن غرب است. نمی‌دائم شرقی کیست و اگر باشد کجا ساکن است. اما گمان می‌کنم که کربن در قسمت اول می‌خواسته است بگوید که شرق جغرافیایی مسکن غربزدگان است و اگر به جای غربزده غربی گفته، یا ادب کرده یا لفظ مناسب و معادل غربزده نداشته است.

شرق هم معنی دیگر پیدا می‌کند و ای بسا که همداستانی و همزبانی با متفکران شرق پیش آید که به آن نام شرقشناسی نمی‌توان داد. در این مورد دیگر تجدید گذشته، که بعضی ساده لوحان را «به طمع خام» انداخته است مطرح نیست، همزبانی با متفکران گذشته برداشتن حجاب از چهره تفکر است و این معنی درست در جهت مقابل شرقشناسی است که شأن آن پوشاندن شرق است. اکنون یکبار دیگر بررسییم شرقشناسی چیست و چرا در دوره جدید و تنها در این دوره است که شرقشناسی پیدا شده؟ مدعی می‌گوید در نام و عنوان شرقشناسی بحث نباید کرد و اگر این عنوان در دوره جدید مصطلح شده مطالعه آثار و افکار يك قوم تازه‌ای نیست و در گذشته هم اگر در میان قومی علم بسط پیدا می‌کرد، این توجه حاصل می‌شد. به نظر این مدعیان وجه پیدایش شرقشناسی در عصر جدید اینست که در این عصر علم جهانی شده و وسایل ارتباط فرهنگی و آشنایی به زبانهای مختلف و دسترسی به کتب و آثار مهیا و فراهم شده است و حال آنکه پیش ازین چنین امکاناتی نبود. این مدعا را قبلاً به بیانی دیگر آوردیم، اما در این بیان نکته‌ای هست که به روشن شدن ماهیت شرقشناسی کمک می‌کند. از این مدعی باید پرسید آیا صرف وجود امکانات و وسایل مبادله علمی و فرهنگی برای تحقیق شرقشناسی و بطور کلی آشنایی اقوام با یکدیگر کافی است؟ می‌دانیم که در زمان هخامنشیان و سلوکیان و اشکانیان دسترسی به آثار یونانی دشوار بوده است، ولی در این دوره ایرانیان هیچ علاقه‌ای به معارف یونانی نشان ندادند. اما در دوره اسلامی، که آن امکانات فراهم نبود، در رفع موانع کوشیدند و کار دشوار آشنایی با فلسفه یونانی آسان شد. بود و نبود وسایل البته در آسان کردن ارتباط بی‌اثر نیست، اما به صرف بودن یا نبودن وسایل ارتباط علمی برقرار یا گسیخته نمی‌شود، چنانکه در تاریخ دوره اسلامی ایران که وسائل امروزی وجود نداشت کتابها و آثاری که با دست نوشته می‌شد خیلی زود در منطقه وسیعی منتشر می‌شد و به دست اهل علم می‌رسید. فی‌المثل، محمدبن زکریای رازی هنوز زنده بود که کسانی از جاهای دور و نزدیک آرائش را رد می‌کردند و او به مخالفان خود جواب می‌داد. با اینهمه وسایل جدید ارتباط با شرقشناسی بی‌مناسبت نیست، اما پیدایش این وسایل علت وجود شرقشناسی نبوده و علم دوستی هم به دوره جدید تعلق ندارد. آنچه می‌توان گفت اینست که از وسایل و روشها برای رسیدن به هر مقصودی می‌توان استفاده کرد و هر کس به اقتضای نظر و غرضی که دارد از این وسایل استفاده خاص می‌کند. زیرا وسایل به مقصد و مقصود واحد تعلق ندارد و تا وقتی که تفکر تابع تکنیک نشده بود این وسایل هم نمی‌توانست بوجود آید. پس این قول که وجود شرقشناسی وابسته به فراهم شدن وسایل و امکانات بوده است به يك اعتبار درست است، اما غافل نباشیم که این امکانات هم به دوره جدید اختصاص دارد و در هر تاریخی نمی‌توانسته است موجود باشد. و خلاصه، امکانات و وسایل مناسبتی با

مقاصد و اغراض دارد.

آنچه در بحث ما بیان نشده مقصود و غرض شرقشناسی است. در قدیم هرگز قومی که صاحب تفکر و فرهنگ بود، به گردآوری اشیاء عتیق و ترتیب موزه نمی‌پرداخت و هر جا که توجهی به علوم و معارف دیگران می‌بینیم توجه به علم و تفکر و نظر است. به عبارت دیگر، يك قوم وقتی به معارف قوم دیگر نظر می‌کرده که خود در راه علم بوده و استعداد طلب داشته است نه آنکه از سر کنجکاوی و بوالفضولی و از روی تفنن به افکار و آداب و رسوم دیگران اعتنا کند. اکنون ببینیم غرب در عین قدرت چه نیازی به شرق داشته است. آیا غربیان که فلسفه و علم و قدرت داشتند به قصد تفنن به شرق رو کردند و جز ارضاء حس کنجکاوی غرضی نداشتند. هر شاگردی که چیزی از معلم می‌آموزد به معلم و تعلیمات او تعلق خاطری دارد و گر نه آن تعالیم را درست درک نمی‌کند. غرب چه تعلق خاطری به شرق داشته است؟ آیا غربیها می‌خواستند چیزی از شرق بیاموزند؟ آیا جواب اینست که غربیها از جهت تاریخ‌نگاری و علم به احوال امت‌ها و اقوام قدیم به شرق توجه کردند؟ این جواب درست است و با آنچه در مورد ماهیت شرقشناسی گفتیم منافات ندارد، بشرط آنکه بی‌خبری شرقشناسان از شأن و مقام خود در تاریخ غربی و از آثار و نتایجی که بر پژوهشهای آنان مترتب است بهانه و دستاویز انکار این معنی که شرقشناسان به تمام گذشته صورت غربی داده‌اند، نشود. شرقشناسی شامل تاریخ ادیان، تاریخ سیاست و ملکداری، تاریخ فلسفه، تاریخ علم کلام و تاریخ ادبیات و هنرها... است و به‌این عنوان که تاریخ پژوهش علمی است، نمی‌توان و نباید شرقشناسی را امر اتفاقی و عارضی در تاریخ غربی دانست یا خوش‌بینانه آن را به نبوغ و کمال علمی بشر مربوط کرد. شرقشناسی از غرب است، چنانکه علم جدید، اعم از علوم طبیعت و علوم انسانی، غربی است. بظاهر جدیترین ایراد به آنچه تا کنون گفتیم اینست که تمام عالم غربی نشده و صورت غربی به ماده تمدنهای قدیم داده شده است، چه اگر این امر متحقق شده بود می‌بایست پیشرفت اروپای غربی نصیب تمام کشورها و مناطق شده باشد و این خلاف مصلحت غرب است و کمتر قومی را می‌بینیم که در تمدن هم پایه اروپای غربی و امریکای شمالی باشد. اینکه غرب به تمام عالم صورت تازه داده است مطلب دقیق و ظریفی است و هر کس آن را به نحوی می‌فهمد و تفسیر می‌کند و آنچه را خود فهمیده است پسندیده یا مردود می‌شمارد. اولاً اینکه تمام عالم صورت غربی پیدا کرده ربطی به میل و هوس و سلیقه اشخاص و مصالح و منافع مؤسسات ندارد. این صورت غربی که می‌گوییم با تدبیر غربیان داده نشده است که گفته شود موافق با مصلحت نیست. تدبیر تعلق به امور جزئی می‌گیرد و آنهم تابع صورت تاریخ است. هیچ مدبری به قوه تدبیر گشت تازه در تاریخ ایجاد نکرده، بلکه بر عکس بزرگترین مدبران و صاحبان تدبیر مظهر تاریخ خود بوده‌اند. اما اینکه اگر زندگی تمام اقوام

صورت غربی یافته بود اختلاف و تفرقه و مراتب در عالم از میان می‌رفت، سخن درستی نیست. اگر گفته بودیم که باطن فرهنگ و تمدن غربی همه جا را می‌گیرد و همه کس در همه جا به آن تذکر پیدا می‌کند اشکال وارد بود، ولی نه شرقشناسی به این باطن توجهی داشته و نه اقوام غیر غربی اعتنای جدی به آن کرده‌اند. غرب صورت تمدن خود را به همه اقوام داده است و به این معنی تاریخ جدید عالم تاریخ غربی است، ولی صورت تمدن را با باطن آن نباید اشتباه کرد. صورت تمدن ارزشهای ظاهری قواعد رفتار و مناسبات آن و نحوه تلقی نسبت به امور و اشیاء است و البته که این صورت نسبتی با باطن دارد و فرع بر آنست. اما وقتی سخن از اعطای صورت غربی به میان می‌آید مقصود این نیست که غرب با تمامیت آن در تمام عالم تحقق یافته است. ولی چگونه ممکن است که شانی از يك تاریخ از شئون دیگر جدا شود و به تمدن دیگر انتقال یابد؟ این پرسش بخصوص از آن جهت اهمیت دارد که بارها به تاکید گفته‌ایم که هیچ شانی از شئون تاریخ را از کلیت و تمامیت آن جدا نمی‌توان کرد، پس یا باید لااقل در این مورد استثنایی قائل شویم یا بگوییم اگر قومی صورت تمدن غربی را پذیرفت تمام تاریخ غرب را از آن خود کرده است. آسان‌تر اینست که از این بحث بگذریم و بگوییم هر قومی هر چه را که بخواهد از اقوام دیگر می‌گیرد و هر چه را بخواهد به حال خود می‌گذارد و رد می‌کند. مگر نمی‌بینیم که توصیه می‌کنند که علم و تکنولوژی غرب را بگیریم و از آنچه نامطلوب و زیان‌آور یا بی‌فایده است در بگیریم. ولی شاید حاجت به اثبات و دلیل آوردن نباشد که اخلاق و عادات و مناسبات و رفتار و نفسانیات مردم غرب لازمه وضع نظری و عملی و تکنولوژیک است تا آنجا که بعضی از پزشکان تصدیق کرده‌اند که بیولوژی و فیزیولوژی آدمی تحت تأثیر ناگزیر تمدن یا در نسبت با وضع تاریخ تغییر کرده و بیماریهایی که پیش ازین نبوده پیدا شده و بعضی بیماریها بیشتر شایع شده است. گاهی به این بیماریها هم نام بیماری تمدن می‌دهند. پس چگونه می‌شود در مقابل قهر تمدن غربی به اختیار مطلوب و ترك نامطلوب پرداخت؟ باز این پرسش را حمل بر گردن نهادن به اصل موجبیت تاریخی و نفی اختیار و آزادی بشر می‌کنند. راقم این سطور نه به اصل موجبیت تاریخی معتقد است و نه منکر اختیار و آزادی بشر می‌شود، ولی اختیار را با بوالهوسی اشتباه نمی‌کند. اگر اختیار اینست که به میل و اراده شئون يك تاریخ را، که همه لازم و ملزوم یکدیگر است، از هم جدا کنیم و هر شانی را که خواستیم به تمدن خود پیوند بزنیم، منکر چنین اختیاری هستیم و آن را عین درماندگی می‌دانیم. با اینهمه نفی این اختیار، موجبیت تاریخی را اثبات نمی‌کند. بر طبق اصل موجبیت تاریخی تفکر هم تابع حوادث تاریخی است و حال آنکه انسان در احوال تفکر و با رجوع به آن مختار است، ولی این اختیار قبول فلان ارزش یا بهمان قاعده نیست. معمولاً کسانی که به رد و اثبات ارزشها می‌پردازند مبنای تمیز و تشخیص آنها رسم و

عادت و آراء همگانی است و پیروی از رسم و عادت اختیار نیست. مسلم است سیر تاریخ را به دلخواه تغییر نمی‌توان داد و تمدن تابع خواسته‌ها و آرزوهای کسان نیست. با این همه مشکل همچنان باقی است و نمی‌دانیم که چگونه ظاهر غرب همه جا را گرفته و باطن آن بر اقوامی که غربی و غریزه شده‌اند، پوشیده مانده است. برای فهم این مشکل باید نظری به بسط تاریخ غرب کرد. تاریخ غربی با تفکر متفکران و شاعران غربی که به طور کلی می‌توان آن را هومانیزم (بشر انگار) دانست آغاز شده و به صورت تمدن کنونی غرب تحقق و فعلیت یافته است. این علم و تکنولوژی و آدابی که در غرب می‌بینیم عین تاریخ غربی و مرتبه‌ای از مراتب ظهور آن است. به عبارت دیگر، تاریخ غرب به صورت تمدن کنونی در آمده و شاید بتوان گفت که به صرف تمدن تبدیل شده است. تا وقتی که این تحول صورت نگرفته بود امپریالیسم و شرقشناسی هم ظهور نکرده بود یا در مراحل ابتدایی بود و هنوز غلبه صورت تمدن غربی و غریزدگی اهمیتی نداشت. دست اندازیهایی نظامی اسپانیا و پرتغال را به حساب استعمار و تصرفات استعماری نباید گذاشت، و در واقع، این حوادث ربطی به تاریخ جدید ندارد و کم و بیش از نوع جنگها و تصرفاتی است که پیش ازین هم در تاریخ بوده است. غلبه صورت تمدن غرب وقتی آغاز شد که تاریخ غربی به مرحله تمدن صرف رسید. اقوام غیر غربی هم در همین اوان به غرب نظر کردند و عقل و نظام و علم و تکنولوژی و قدرت را در غرب دیدند و پیروی از غرب را درمان تمام دردها دانستند. در آن هنگام در واقع این شئون از هم جدا نشد بلکه تمدن غربی در تمامیت آن سر مشق قرار گرفت. اما اینکه این تمدن در خارج از غرب جز در یکی دو مورد تحقق جدی پیدا نکرد به سبب نسبت خاصی است که اقوام غیر غربی با غرب پیدا کردند. این نسبت چنان نبود که جزئی از غرب را بگیرند و جزء دیگر را فرو گذارند. زیرا تمدن غربی مظهر تمام موجودیت تاریخ غرب بود. اگر اشکالی در غربی شدن و بسط علم و تکنولوژی در مناطقی غیر از اروپای غربی و امریکای شمالی و روسیه شوروی و ژاپن پیش آمد، باید در نسبتی که مردم این مناطق با غرب پیدا کردند تأمل کرد. ارزشهای غربی در تمام عالم شایع و پذیرفته شد، اما علم و تکنولوژی تقریباً در انحصار صاحبان اصلی آن ماند. چرا؟ زیرا اقتباس کنندگان، وضع موجود غرب را مطلق گرفتند و علم رسمی و عقل جزئی را حقیقت تمدن غرب انگاشتند و روی کردن به این علم و عقل را سفارش کردند و ندانستند که اگر درخت علم و عقل جزوی را جدا از ریشه‌اش بگیرند، ثمر نمی‌دهد. پس اشکال نباید کرد که چگونه ارزشهای غربی رایج شده و در عین حال تمدن غربی متحقق نشده یا به نحو ناقص تحقق یافته است. تمدن را از سابقه‌اش نمی‌توان جدا کرد و اگر در ذهن این جدایی صورت گیرد، صورت ذهنی به ضرورت در خارج تحقق نمی‌یابد مگر آنکه این صورت با ماهیت تمدن مطابق باشد که غالباً نبوده است. ما صورت ظاهر غرب را

گرفته‌ایم اما با این صورت ظاهر نمی‌توانیم تمدن غرب را چنان که باید متحقق کنیم. این وضع غریب‌زدگی است، ولی غربی شدن (که آنهم مرتبه‌ای از غریب‌زدگی است) چیز دیگری است و راه دیگر دارد. یعنی اگر باید علم و تکنولوژی و آداب و نظام غرب تحقق یابد توجه به باطن تمدن و نحوه بسط تاریخ غرب ضرورت دارد. اکنون در حدود صد سال از آغاز تماس ما با غرب می‌گذرد. در آن زمان غرب تمدن غالب و قاهری بود و ما در پایان تاریخ خود بودیم و اگر تاریخ دیگری آغاز نمی‌شد راهی جز نابودی نداشتیم. ولی تاریخ غرب وجود داشت و ما خواه‌ناخواه در آن وارد شدیم و کم‌کم صورت تمدن غربی جای خود را باز کرد، و به این ترتیب، ارزشهای پیشین، که کم و بیش از مبنای خود دور شده و رو به سستی می‌رفت، بر افتاد و چه بسا مسخ شد و ارزشهای غربی اعتبار یافت و ما گمان کردیم که آنچه در پایان تاریخ غربی متحقق شده است می‌تواند آغاز تاریخ جدید ما باشد. اگر ما تفکر را از یاد نبرده بودیم شاید راهی به باطن غرب می‌بردیم و این راه یافتن به ما یاری می‌کرد که صورت ذهنی تمدن را متحقق سازیم. اما چون تفکر قطع شده بود صورتی که از غرب آمد ما را بیشتر با گذشته نا آشنا و بیگانه کرد. در این وضع و موقع شرقشناسی زمینه مناسب یافت و به تدریج جانشین تفکر از یاد رفته شد. در این صورت دیگر نام شرقشناسی زبینه آن نبود، زیرا شرقشناس باید غیر شرقی باشد. ناگزیر به آن عناوین تحقیق و پژوهش و تتبع و علم دادند تا سرانجام نام مناسب «سیاست فرهنگی» پیدا کرد. در واقع، سیاست فرهنگی از حیث ذات و ماهیت همان شرقشناسی است. اکنون يك بار دیگر باید بررسییم شرقشناسی چیست و چرا به وجود آمده و به چه معنی لازمه تمدن غربی است. شرقشناسی جزئی از جهد بشر جدید برای تحقق بخشیدن به بهترین و عالیترین ارزشهای بشری است که این ارزشها به «فرهنگ» تعبیر می‌شود. پس شرقشناسی علم به فرهنگهای گذشته است و چون فرهنگ هم در معنی متداول آن منشأ بشری دارد و ساخته و پرداخته انسان است، شرقشناسی ناچار باید هومانیت (بشرانگار) باشد و چیزی را که اختصاص به عصر جدید دارد به تمام گذشته اطلاق کند و صورت مسخ شده‌ای از آن بسازد. از اینجا می‌توان برای شرقشناسی، در مقام جانشین تفکر، دو صفت عمده ذکر کرد: یکی اینکه فرهنگ، به معنی آداب و سنن و معارف، و به طور کلی تمام چیزهای آموختنی و گرفتنی را به جای تفکر می‌گذارد و تفکر را در فرهنگ منحل می‌کند، دیگر آنکه ارزشها را قلب و مسخ و جا به جا می‌کند و این هر دو صفت فرع بر این است که شرقشناسی تعلق به تمدنی دارد که جانشین فرهنگ حقیقی و تفکر شده است. نتیجه صفت اول سطحی شدن و میل به حفظ ظاهر و ظاهرسازی و روی گرداندن از دانایی است و از صفت دوم، که آن را صورتی از نیست انگاری ناقص می‌توان دانست، پر مدعایی و موهوم‌پردازی و گسسته خردی حاصل می‌شود. این است که گاهی ارزشهای مسخ شده را وسیله نجات جهان و

جهانیان می‌انگارند و با آن می‌خواهند از عواقب و نتایج سوء تمدن غربی بپرهیزند. اگر کسانی که به تاریخ فلسفه غربی آشنایی دارند این نیست انگاری را با نیست‌انگاری ناقص قرن هجدهم اروپا می‌سنجند و می‌گویند ما در مرحله تفکر از قرن هجدهم یا فراتر نگذاشته‌ایم، سخنانشان جای تأمل دارد. اهل پژوهش ما به آراء عصر روشن‌رایی بی‌علاقه نیستند و این همه که دم از «ابژکتیویته» (موردیت) می‌زنند در مقام وعظ علم ابژکتیو را می‌ستایند، حکایت از تعلق خاطر ایشان به قرن هجدهم دارد، اما باید متوجه بود که اولاً صاحب‌نظران قرن هجدهم به تقلید دیگران در ارزشها تصرف نمی‌کردند و بحث از سوژکتیویته و ابژکتیویته در حکم شعار و تکرار مکررات نبود و خلاصه آنها بی‌مبنا حرف نمی‌زدند، بلکه مباحث و مطالبشان به مقتضای سیر و بسط تاریخ غربی بود. ولی ما که خود طرح مسائل نکرده‌ایم و از مقدمات عصر روشن‌رایی بی‌خبر بوده‌ایم، روشن‌رایی را تصدیق کرده‌ایم، و اگر بپرسند ملاک این تصدیق چیست؟ جواب می‌دهیم: عقل سلیم میزان حکم است. در مورد تمیز سود و زیان و نیک و بد در زندگی هر روز عقل سلیم می‌تواند حکم کند اما در مباحث نظری و در فلسفه و شعر این عقل کور و هیچ‌کاره است. وقتی برای عقل سلیم شانی قائل شدیم که در خور آن نیست حدود بر هم می‌خورد و در هم می‌ریزد و بوالفضولی با تفکر اشتباه می‌شود. البته در عصر روشن‌رایی بنای مطلق انگاشتن عقل جزوی گذاشته شد و اگر این بنا را نمی‌گذاشتند راه غلبه تمدن هموار نمی‌شد. با اینهمه غرب را عقل جزوی نساخته است، بلکه اهمیتی که به عقل جزوی داده می‌شود از نتایج بسط تاریخ غربی است و ما راه آسان را پیش گرفته‌ایم و مبادی را واگذاشته‌ایم و نتایج را گرفته‌ایم. یعنی ما هم گمان کرده‌ایم که عقل جزوی می‌تواند چراغ راهمان باشد و در پرتو آن همه چیز را می‌توانیم دریابیم و به هر جا می‌خواهیم برسیم. اکنون گمان می‌کنیم که غرب به هدایت عقل جزوی به این مرتبه رسیده است و غافلیم که عقل جزوی در غرب از تفکر مدد گرفته است. ولی عقل جزوی ما از کجا مدد می‌گیرد؟ به تفکر گذشته که با این عقل تفسیر می‌شود؟ با تفکر غربی هم انس و آشنایی پیدا نکرده‌ایم. پس از این عقل جزوی هیچ‌کاره چه انتظاری داریم؟ هر انتظاری که می‌خواهیم داشته باشیم، اما اگر اثری داشته باشد جز پریشانی و پراکندگی و سرگردانی نیست. اگر امروز نمی‌توانیم این معنی را بپذیریم شاید فردا چیزی از آن حس کنیم. عقل جزوی از آن حیث که عقل جزوی است آورده غرب نیست، ولی اصرار در مستقل بودن و خودبنیادی آن از متجددان است و ما هم این را از غرب فرها گرفته‌ایم. شاید غیر از این هم می‌توانستیم چیزهایی بیاموزیم و نیاموختیم. فرق ما با روسیه و ژاپن همین است. این دو کشور بجد در تاریخ غرب سهیم شدند و به درجات عالی تمدن غربی رسیدند و ما جز عقل جزوی و تمدن، در غرب چیزی ندیدیم. متجددان دوره قاجار و شرقشناسان، که معلم نسل جوانتر این

متجددان شدند، چشم ظاهرین ما را به روی ظاهر غرب و تمدن غربی و عقل متناسب با آن، که عقل معاش است، باز کردند، و از آن زمان چشم خردی که مدرك معانی کلی است تیره‌تر شد. بی‌اعتنایی به علم و دانش و بی‌اعتمادی و بی‌اعتقادی و بی‌نشان شدن مهر و معرفت و نزاعها و قیل و قالهای بیهوده بر سر هیچ و پوچ به این سابقه تاریخی و وضع ما در مقابل غرب باز می‌گردد.

وضع ما در برابر تاریخ غرب

۳

ما در برخورد با غرب با مسائل بسیار روبرو شده‌ایم و مسائل غلطی هم درباب این برخورد طرح کرده‌ایم. پس، قبل از اینکه به حل آن مسائل پردازیم و جواب بدهیم باید رسیدگی کنیم که کدام مسأله درست طرح شده و کدام غلط است. فی‌المثل، اگر پرسیده شود که آیا لازم بود که در علم و عقل و معاملات، و به طور کلی، در تمدن به غرب رو کنیم؟ پرسش درست طرح نشده است. زیرا رو کردن به غرب تابع اراده و میل یا تفنن بعضی کسان نبوده و ممانعت بعضی دیگر هم نمی‌توانسته است جلو آن را بگیرد. به عبارت دیگر، توجه به غرب و تبعیت از آداب و معاملات و مناسبات غربی امری قهری و خارج از اختیار افراد بوده است. ما راه غرب را اختیار نکردیم بلکه قهر تمدن غربی^۱ ما و تمام اقوام دیگر غیر غربی را به راهی انداخت که هنوز غالب این اقوام افتان و خیزان و لنگ لنگان و پریشان و سرگردان در آن راه می‌روند. چرا چنین مسأله‌ای که اصل و اساس درست ندارد مطرح شده و مبنای طرح آن چیست؟ آنچه محقق است اینست که طرح این مسأله و نظایر آن اتفاقی نیست، و لااقل با نفسانیات ما ارتباط دارد. اما نفسانیات يك قوم هم، بسته به وضع تاریخی آن قوم است. قومی که از گذشته خود بریده و آینده را در ظاهر تاریخ قوم دیگر و در صرف تمدن می‌بیند، به جای تفکر و طرح درست مسأله به گذشته خود پشت می‌کند و در حسرت تمدن دیگر به ستایش این و نکوهش آن می‌پردازد. این قوم استعداد و مجال تفکر ندارد که از گذشته خود و تاریخ آینده پرسش کند، چنانکه در ابتدای تماس با غرب این مسأله مطرح نشد که ما چه نسبتی با غرب می‌توانیم داشته باشیم. بلکه دو

۱) این قهر را تنها قهر سیاسی و اجتماعی و اقتصادی امپریالیسم نباید دانست، بلکه قهر تاریخ غربی است، وای بسا اقوام غیر غربی که قهرأ شریک غرب و غربی شدند، خود به مرحله امپریالیسم رسیدند و در نزاع‌های سیاسی و اقتصادی هم‌اورد آمریکا و اروپای غربی شدند.

طایفه در این باب نظر داشتند. طایفه‌ای اقتباس علم و عقل را از غرب وسیله نجات و شرط رهایی از انحطاط و سهیم شدن در پیشرفتهای اقوام غربی می‌دانستند و جماعتی هم به هیچوجه اعتنایی به آنچه در غرب پیش آمده بود نکردند^۱. در واقع، برای هیچیک از این دو طایفه مسأله غرب و سیر تاریخ غربی اهمیت نداشت، ولی در این اواخر وضع ما در مقابل غرب و بطور کلی روابط و مناسبات با تمدن غربی صورت معضلی پیدا کرده است. آیا ما از حیث علم و فهم پیشرفت کرده‌ایم و متوجه چیزی شده‌ایم که پدران ما از آن غافل بودند؟ گمان نمی‌کنم چنین پیشرفتی حاصل شده باشد. دیروز ستایش از غرب مد بود و امروز نکوهش عوارض تمدن غربی آغاز شده است، و شگفتا که هر دو طایفه در ستایش و نکوهش خود صورت ناقصی از سخنان غربیان را تکرار کرده‌اند. با اینهمه وضع با گذشته و اوایل آشنایی با غرب یکسان نیست. غرب هم امروز دیگر در وضع و حالی نیست که در قرن نوزدهم بود.

غرب در قرن نوزدهم هنوز به عجز خود در برابر مسائل پی نبرده بود و ادعای حل تمام مسائل را داشت. تمدن غربی در آن دوران از نظام و انتظام و تناسب خارج نشده بود، اما امروز غرب هزار گرفتاری دارد و در پی درمان دردهای خویش است، و به هر حال، آن جاذبه قرن نوزدهم را ندارد. صریح بگوییم که غرب به مرحله تقلید تاریخ خود رسیده است. ما هم صد سال تجربه کرده‌ایم و در طی این صد سال به آنچه گمان می‌کردیم که می‌رسیم نرسیده‌ایم. مع ذلك شك و تردید کنونی در باب مقام و موقعیت غرب به آگاهی از ذات و ماهیت آن ربطی ندارد، چنانکه در ابتدای تماس با غرب، شیفتگان و مبلغان تمدن غربی هم از ماهیت این تمدن پرسش نکردند و از آن چیزی نمی‌دانستند. ما اکنون اگر گذشتگان خود را ملامت کنیم که چرا از غرب پیروی کردند، این ملامت حاکی از غفلت و بی‌خبری از تاریخ غرب و تاریخ گذشته خود ماست. ما راه دیگری نداشتیم که اختیار بکنیم. تاریخ ما به مرحله‌ای رسیده بود که نمی‌توانست در مقابل تاریخ غربی موجودیت مستقل داشته باشد. بلکه می‌بایست ماده‌ای برای قبول صورت تاریخ غربی شود. اینجا مجال بحث در چگونگی تحقق تاریخ غربی نیست. مقصود این است که بگوییم اگر کسانی تصور می‌کنند که سیر تاریخ ما بدون تماس با غرب می‌توانست ادامه یابد با تاریخ آشنایی ندارند^۲ و نمی‌توانند مسائل را درست طرح کنند. اینکه چه اجزائی از تمدن غربی را باید گرفت و

(۱) البته این هر دو طایفه از جهت اینکه تقلید از غرب یا روگردانیدن از آن را سفارش می‌کردند، نظرشان مبتنی بر این اصل بود که روی کردن یا روی گردانیدن به اختیار ما نیست و به همین جهت مورد نداشت که در باب نسبتی که با غرب داشتند رسیدگی و تحقیق کنند.

(۲) عجب اینکه هنوز هم این مسأله جداً مطرح نشده است که آیا نسبت دیگری غیر از آنچه داشتیم می‌توانستیم با غرب برقرار کنیم؟ کسانی که گفته‌اند و می‌گویند خوب را باید گرفت و بد را رها کرد، طرح پرسش نکرده‌اند. زیرا پرسش اینست که با چه نسبتی می‌توان حقیقت غرب را متحقق کرد.

کدامها را ترك کرد، هیچ اساس درست ندارد، اما از این سخن نباید استنباط شود که هیچ نسبت دیگری، جز آنچه تا کنون با غرب داشته‌ایم، ممکن نبوده است. غرض آنست که اختلاف اقوام از این حیث در انتخاب و اختیار اجزاء نیست، بلکه در مراتب آشنایی است. بعضی اقوام به آشنایی سطحی بسنده کردند و بعضی دیگر از ظواهر گذشتند و به اساس و مبانی تمدن غربی رسیدند.^۱ ما چه نسبتی می‌توانستیم و می‌بایست با غرب داشته باشیم؟ از آن جهت که پرسش راجع به گذشته است، صورت آن به مسائلی شباهت دارد که غلط طرح شده است. ولی با این پرسش درباره گذشته حکم نمی‌کنیم، بلکه با طرح آن می‌خواهیم به وضع تاریخی گذشته تذکر پیدا کنیم آیا این ارتباط از نوع ارتباط خریدار و فروشنده بود که خریدار هر چه را می‌خواهد و می‌پسندد انتخاب کند و از هر چه بدان نیاز ندارد یا سودی از آن عایدش نمی‌شود چشم ببوشد؟ این ارتباط و نسبت در صورتی ممکن است که يك تمدن را مجموعه‌ای از اجزاء تصور کنیم و چیزی در آن نبینیم که مایه پیوستگی شئون باشد و گویی هر جزئی از جزء دیگر استقلال دارد و بتوان آن را از بقیه اجزاء جدا کرد و به هر جا برد. این نحوه تلقی، به اصطلاح، نوعی غرب‌زدگی و یکی از بدترین صور آنست. البته ما از ابتدا که به غرب نظر کردیم، منظور نظردمان تمدن غربی بود نه فرهنگ و تاریخ غرب، و اکنون هم هر چه از غرب می‌گوییم. از تمدن می‌گوییم. و طرح ظاهر و باطن نمی‌کنیم و نمی‌دانیم که این تمدن ظاهر است و باطنی دارد، یا به عبارت دیگر، بر اساس مبنایی استوار است. غرب‌زدگی به يك معنی عبارت از همین ظاهربینی است و اگر باید از غرب‌زدگی خارج شد، نخستین قدم آن پرسش از ذات و تاریخ غربی است و موافقت و مخالفت با غرب ملاک غرب‌زدگی یا نجات از آن نیست. تاریخ غرب شئون مختلف دارد، ولی هیچ شائی جدا از شئون دیگر نیست و نمی‌توان تمدن غربی را از فلسفه و شعر غربی جدا دانست و اومانیسیم (یعنی مذهب اصالت بشر)، که از صفات ذاتی عصر جدید است، در تمام شئون تاریخ غربی سریان دارد. به این ترتیب، هیچ قومی نمی‌تواند مشتری دکان تمدن غربی باشد و اجزاء تمدن را به عنوان کالا بخرد و اگر گمان کرد که چنین چیزی ممکن است و باید چنین کند، ریزه‌خوار

۱) از بین این اقوام ژاپن‌ها وضع خاصی دارند که در علم و تکنولوژی و در ادبیات و حتی در فوننی مانند سینما به غرب رسیده‌اند. ولی اگر این پرسش مطرح می‌شود که چرا این قوم در فلسفه متفکرانی مانند کانت و هگل و نیچه و هیدگر ندارد، به نظر من پاسخ‌دادن به این پرسش چندان دشوار نیست. قوم ژاپنی از نیمه دوم قرن نوزدهم تماس با غرب را آغاز کرد و در این مدت با تذکر اجمالی نسبت به سابقه تاریخی خود، تاریخ و فرهنگ غرب را در تمامیت آن ادراک کرد و در مرحله پایان تاریخ غربی با غرب سهیم و شریک شد. در این دوره دیگر ظهور متفکرانی مثل کانت و هگل در غرب هم مورد ندارد. فلسفه غربی در قرن اخیر بسط تفکر فلاسفه بزرگ است. در ژاپن هم کما بیش تحقیق فلسفی می‌شود، اما نباید توقع داشت که دیگر در هیچ جای عالم فیلسوفی بزرگ ظهور کند. البته آغاز تفکری تازه، که ورای تفکر فلسفی باشد، ممکن است.

غرب و مصرف کننده کالای مصرفی غرب باقی می ماند. پس گزینش و جدا کردن اجزاء و برگرفتن بعضی و وا گذاشتن بعضی دیگر وهم و خیال است، و بفرض محال که چنین چیزی هم ممکن باشد، کیست که برمیگزیند و قدرت و اختیار او تا چه اندازه است؟

اگر به چشم حس و ظاهر نظر می کند انتخاب او هم به مقتضای حس ظاهر و رفع احتیاج موقت است اما اگر خردمند باشد اجزاء را از هم جدا نمی بیند و انتخاب نمی کند، بلکه بی می برد که باید در تاریخ غربی سیر کند تا مستعد شرکت در ساختن بنایی مانند تمدن غرب شود. در این صورت، مسأله دیگری مطرح می شود و آن اینکه چگونه قومی که مآثر و مفاخر تاریخی دارد در تاریخ غربی وارد می شود؟ آیا باید بکل از گذشته برید؟ یا آن را نفی کرد تا بتوان در تاریخ غرب سهیم شد؟ قومی که از گذشته خود دل برمی کند و از آن روی برمی تابد، عقل و خردش کجاست که بتواند در تاریخ غربی سهیم شود؟ (کسانی که در ابتدای آشنایی با غرب به آن رو کردند اغلب به گذشته تاریخی قوم خود پشت کرده بودند و این مقتضای وضع تاریخی آن زمان بود، بی اینکه از این بابت بتوان کسی را ملامت کرد).

اینجاست که مسأله تذکر نسبت به مآثر تاریخی مطرح می شود. اما این مسأله محل بزرگترین خلطها و سوء تفاهمها شده است. در واقع، بدون اینکه تذکر تاریخی مطرح باشد، و اصلاً در صد باشیم که بدانیم چه نسبتی با گذشته خود و با تاریخ غربی داریم، یکی از مسلمات علوم اجتماعی را وسیله توجیه درماندگی قرار داده و با توسل به آن ارائه طریق می کنیم. بر طبق این گفته مشهور، که جزئی از آراء همگانی شده است، باید اقتباس علم و تمدن غربی با توجه به مقتضیات و امکانات باشد و این مقتضیات و امکانات از طریق مطالعات تاریخی و اجتماعی شناخته می شود. مطالعات تاریخی و اجتماعی در مقام و مرتبه خود لازم و مغتنم است و حتی ممکن است وسیله تذکر تاریخی قرار گیرد، اما به خودی خود موجب این تذکر نمی شود. البته در برنامه ریزیهای اجتماعی و اقتصادی باید به ملاحظات و مقتضیات و شرایط جغرافیایی و اجتماعی و نفسانی توجه کرد و اطلاعات لازم را با پژوهش بدست آورد. اما ورود در يك تاریخ با برنامه ریزی اجتماعی و اقتصادی یکی نیست و منشأ این اشتباه در اشتباه کلیتر و اساسیتری است و آن اینکه معمولاً تاریخ را با تمدن اشتباه می کنند و از این اشتباه نتایج غلطی می گیرند که یکی از آنها اعتقاد به اینست که می توان جزئی از اجزاء تمدن را گرفت و از اجزاء دیگر، که گمان می رود بدانها نیاز نیست، صرف نظر کرد. و الاً اگر باید غرب را در تمامیتش از آن خود گیرد، دیگر مطالعه در مقتضیات و امکانات چه جایی دارد؟ البته هر تمدنی حدود و شرایطی دارد که از آن منفک نیست. شاید مراد از مطالعه در امکانات و مقتضیات آنست که شرایط و لوازم تحول را ایجاد کنند، اما مگر می شود شرایط و لوازم چیزی را از پیش ایجاد کرد؟ شرایط و لوازم هر چیز

با خود آن است، یا درست بگوییم اگر بتوان در ذهن شرایط و لوازم چیزی را از آن انتزاع کرد، در خارج از هم جدا نیستند. (چون غالباً میان شرط و علت اشتباه می‌کنند، در مورد علت می‌گوییم که معلول غیر از علت نیست بلکه جلوه و صورتی از آنست) پس اگر چنین است، چرا از تذکر تاریخی سخن می‌گوییم و آن را شرط و لازمه قبول تاریخ غرب می‌دانیم؟ قبل از ورود در این بحث اگر خواننده پریشان شده و تعجب کرده است که چرا باید در تاریخ غرب سهم شد و پرسش او اینست که چگونه می‌توان از غربزدگی نجات یافت، قدری باید درنگ کند و در حالی که هنوز طرح درست مسأله روشن نیست، شتابزده در صدد یافتن جواب نباشد. اشاره کردیم که غربزدگی صورتهای مختلف و مراتب و درجات دارد. پایین‌ترین مرتبه آن غربزدگی کسانی است که ارزشهای غربی را مطلق می‌انگارند و نمی‌دانند که این ارزشها غریبست. اینان چه بسا دیگران را متهم به غربزدگی می‌کنند و می‌پندارند که اگر، فی‌المثل، به امور و اشیاء ظاهر قومی نام و عنوان «خودمانی» داده شود، غربزدگی منتفی شده است. صورت و مرتبه دیگری از غربزدگی هست که ما هنوز به آن نرسیده‌ایم. این مرتبه، مرتبه خودآگاهی به این معنی است که تمام ارزشهای معتبر در عالم کنونی ارزشهای غربی است، و اگر قومی بخواهد در برابر چیرگی سیاسی و اقتصادی غرب ایستادگی کند، باید تمام لوازم و شرایط غرب را فراهم داشته باشد. چنانکه می‌بینیم روسیه شوروی و ژاپن کمابیش غربی شده‌اند. در میان اهل علم و ادب ما کسانی بودند که به این مرتبه از غربزدگی نزدیک شده بودند، اما از مرتبه اول نمی‌توانستند خارج شوند. اینها می‌گفتند که نظامات و قواعد و رفتارهای غربی مطلق است و اعتبار مطلق دارد و به همین جهت باید سرمشق باشد. در واقع، نظامات و ارزشهای غربی اعتبار مطلق ندارد، با اینهمه این ارزشها باید در تمام عالم پذیرفته و پیروی شود. آیا دانستن و ندانستن این نکته در ارتباط و تماس با غرب اثری دارد؟ و مگر، فی‌المثل، ژاپن‌ها از این نکته آگاه بودند؟ قومی که این نکته را نداند در تقلید می‌ماند، و آنکه می‌داند صاحب ارزشها می‌شود و آن را از آن خود می‌کند. شاید هیچ قومی در تماس با غرب به تفصیل از ماهیت تاریخ غرب اطلاع نداشته است، اما هر قومی که موفق شده لااقل متذکر بوده است که ارزشهای غربی مبتنی بر مبادی و اصولی است، و این ارزشها نسبت به تفکر غربی، که باطن تمدن است، حکم ظاهر را دارند و باید ظاهر و باطن را یکجا و یکباره گرفت. البته این هم صورتی از غربزدگی است، اما پسندیده و جدی است. اکنون در پاسخ این پرسش که تذکر تاریخی چگونه لازمه سهم شدن در تاریخ غربی است، می‌توانیم بگوییم که در اینجا شرط و مشروط از هم جدا نیست. تذکر تاریخی یعنی سهم شدن جدی در تاریخ غرب، و اگر آن را شرط دانستیم، از آن جهت است که مقدمات از نتایج و نتایج از مقدمات جدا نیست. ولی چگونه یک قوم تذکر تاریخی پیدا می‌کند؟ ما که در قرن نوزدهم با غرب آشنا شدیم،

علم و تمدن غرب چنان بود که مجال درنگ و توجه به حقیقت آن دست نمی‌داد. ما هم از تفکر دور شده بودیم و مستعد پرسش نبودیم. ولی قرائنی هست که ژاپن و چین و هند هنوز به آن مرحله از غفلت نرسیده بودند که بکلی خودباخته شوند، اما اکنون پس از صد سال آشنایی صوری با غرب وضع دیگری پیش آمده است. نمی‌دانم از این تجربه صد ساله چه آموخته و چه مایه عبرت اندوخته‌ایم؟ اما به چشم ظاهر هم که به غرب نگاه کنیم، غرب نسبت به قرن نوزدهم بسیار تغییر کرده و به مرحله تقلید رسیده است و دیگر مرجع تقلید نمی‌تواند باشد. در این وضع ممکن است بدترین صور غربزدگی پدیدآید، و در عین حال، مقدمات خروج از غربزدگی فراهم شود و جوانه‌های تازه تفکر آغاز به روییدن کند. ولی، با توجه به آنچه تا کنون روی داده است، ماندن در چاه غربزدگی بیشتر محتمل است، بخصوص که طایفه‌ای به نام قومیت و ملیت پذیرش ارزشهای قلب شده غربی را همچون وسیله نجات از غربزدگی پیشنهاد می‌کنند، و جماعتی دیگر، که اکثریت هم دارند، به کشمکشهای ایدئولوژیک مشغولند و هر فرقه‌ای ایدئولوژی خود را وسیله نجات می‌داند. در این میان چیزی که مورد اعتنا نیست تفکر است. گویی آینده را می‌توان بدون مدد تفکر و با حرفهای پیش پا افتاده ساخت. هیچکس نمی‌تواند به مردمی که در آسیا و افریقا خون خود را برای نجات از استعمار ریختند به چشم بی‌اعتنایی بنگرد و جهاد آنان را بی‌اهمیت بشمارد. اما اکنون که در بیشتر سرزمینهای افریقا حکومت‌های ملی و قومی پایه‌گذاری شده است، در باب آینده این کشورها چه باید گفت؟ فرانتس فانون با تمام بستگی و تعلق خاطری که به تفکر غربی داشت، اجمالاً می‌دانست که افریقای استقلال یافته هنوز سرگشته است و نمی‌داند به کجا می‌رود. این ایدئولوژی‌هایی که بهانه و دستاویز جهاد شده است، وقتی از شدت و حدت جهاد کاسته شد، وبال می‌شود، و بفرصت مجال اگر اقوام دیگری به مدد یکی از این ایدئولوژی‌ها به مرتبه‌ای برسند که بتوانند با غرب هم‌اوردی کنند، امپریالیسم نابود نمی‌شود. یک قدرت امپریالیستی می‌تواند هم‌اورد خود را در جنگ شکست دهد و نابود کند، اما برای نابودی امپریالیسم، بطور کلی، باید اساس و مبنای آن را ویران کرد. اما اگر همین یک نکته جدی تلقی شود که با رسم و راههای غربی از غربزدگی نمی‌توان گذشت، قدم بزرگی برداشته شده است و این جز به آزمون جدی وضع خود در مقابل غرب میسر نیست. اگر این آزمایش پیش آید، تماس با مآثر قومی و نظر به آینده هم صورت جدی پیدا می‌کند و دیگر صورت مسخ شده ارزشهای گذشته با آینده مشتبه نمی‌شود، اما رسیدن به این مرتبه صبر و حوصله می‌خواهد. آینده بر مبنای تفکر و با تفکر آغاز می‌شود و هیچ کس نمی‌تواند از هم اکنون بگوید که تفکر آینده چیست. غرب در جستجوی راه تازه تفکر و تفکر آینده است و به نحو مبهم حس می‌کند که این تاریخ دیگر آینده‌ای ندارد. بی‌جهت نیست که متعصبترین مدافعان ارزشهای

غربی، و کسانی مانند ارنست رنان و راسل، که در مطلق انگاشتن علم جدید و تمدن غربی مصر هستند، چندان امیدی به آینده غرب ندارند. ممکن است در توجیه بدبینی کسانی چون ارنست رنان و برتراند راسل بگویند که اینها در بحث و نظر خوشبینند و بدبینیشان مربوط به نفسانیات آنهاست. به عبارت دیگر، از حیث اخلاقی خوش بین و از جهت نفسانی بدبینند. این بدبینی هر چه باشد حاکی از نومییدی به آینده است. این حکم که غرب توانایی آن را دارد که بر مشکلات خود چیره شود، مبهم است. شاید غرب آینده‌ای داشته باشد و علایمی هست که حکایت از آغاز تفکر می‌کند. پرسش اینست که آیا باز هم اقوام غیر غربی باید سهم در تاریخ آینده غربی یا در حاشیه این تاریخ باشند؟ هیچ کس نمی‌تواند به این پرسش پاسخ بدهد. اما در مورد اقوامی که در حاشیه تاریخ غربی قرار دارند، و در حقیقت تاریخ ندارند و پرمدعایی را با تفکر اشتباه می‌کنند، مسأله مشکلتر است. تفکر از آن انبیا و شاعران و فیلسوفان و بنیانگذاران مدینه است، اما وقتی از نسبت با غرب سخن می‌گوییم باید به وضع فلسفه رسیدگی کنیم، زیرا فلسفه از غرب آمده است.

وضع تاریخی فلسفه در ایران

نگاهی به چگونگی سیر و بسط فلسفه اسلامی

فلسفه اسلامی را تا کنون معمولاً از دیدگاه شرقشناسی نگریسته‌اند، اما با این روش حقیقت و ماهیت فلسفه اسلامی معلوم نمی‌شود، زیرا چنانکه در فصول پیشین گفته‌ام شرقشناسی ناگزیر تمام گذشته اقوام را تابع حقیقتی می‌کند که با تمدن غربی و در تمدن غربی تحقق یافته است. به عبارت دیگر، در شرقشناسی تمام مآثر تاریخی اقوام، حکم ماده‌ای را پیدا می‌کند که باید صورت غربی به آن داد. در اروپا و آمریکا و در کشورهای غرب و در ایران در باب تاریخ فلسفه اسلامی و علم کلام و تصوف کتابها نوشته‌اند، اما تا آنجا که من می‌دانم، هیچکس نگفته است که فلسفه اسلامی بر چه اساسی نهاده شده و چگونه بسط یافته و به کمال و تمامیت خود رسیده است. البته گفته‌اند و نوشته‌اند که مآخذ فلسفه اسلامی چه بوده و در چه اوضاع و احوالی فلسفه بوجود آمده و فیلسوفان که بودند و چه گفتند و چه کسانی با آنان نزاع داشتند. این اطلاعات به جای خود مفید است، اما از آنجا که بی‌نظری و بی‌غرضی مدعایی توخالی است، گردآورندگان این اطلاعات هم پیرو ایدئولوژی خاصی هستند و این نکته را باید دانست که تمام ایدئولوژیها، بطور کلی، با فلسفه و تفکر منافات دارند و پژوهندگان، چه بدانند چه ندانند، از يك ایدئولوژی پیروی می‌کنند.^۱

تاریخ فلسفه‌ای که شرح اخذ و اقتباس فیلسوفان از آراء پیشینیان باشد یا از میان فلسفه‌ها، فلسفه‌ای را اثبات کند و در آن تحقق فرهنگ، به معنی ارزشهای عالی بشری، را ببیند و آن را وسیله نجات تمدن انگارد، بر اساس این اصل تلویحی نوشته شده است که تفکر همانا

(۱) مراد ایدئولوژی به معنی خاص آنست که عبارتست از توجیه اغراض و مقاصد عملی و راه رسیدن به آنها.

علم حصولی است و تنها به اکتساب حاصل می‌شود. البته تحصیل و اکتساب در علم حصولی شرط است و فیلسوفان هر چه گفته‌اند به علم حضوری نیافته‌اند. فلاسفه از پیشینیان خود بسیار چیزها می‌آموزند، اما اگر اهل حضور نباشند متفکر نیستند، بلکه چیزهایی از فلسفه می‌دانند. گذشتگان ما گفته‌اند که «اول العلم معرفة الجبار». و افلاطون و ارسطو آغاز فلسفه را درد و حیرت و هیبت دانسته‌اند. در کتاب *جاویدان خرد* آمده است که «سر علم خداشناسی است»، اما این گفته ترجمه «اول العلم معرفة الجبار» نیست و شاید بتوان گفت که مراد از آن اینست که شریفترین علم خداشناسی است، ولی خداشناسی به اعتباری آغاز علم نیست و این دو گفته را نباید در هم آمیخت. پس وقتی می‌گویند که اول و آغاز علم «معرفة جبار» است، باید دید که معنی آن چیست. «جبار» اسم جلال است و همه چیز در برابر جلال نیست می‌شود و آدمی هم فراروی نور جلال خود را نیست می‌یابد و در این نیست‌یافتن و درد و هیبت حضور است که تفکر ممکن می‌شود (در اینجا منظور تفکر به معنی متداول یعنی سیربه مبادی و سیر از مبادی به مطلوب و مراد نیست. این تفکر فرع تفکر اول است). آیا فیلسوفان اسلامی به این معنی اهل تفکر بوده‌اند یا تنها آراء یونانیان را فراگرفته و با مراعات اعتقادات دینی زمان خود استنباطی از آن آراء کرده‌اند؟ افلاطون و ارسطو که پایه‌گذاران فلسفه هستند، از متفکران پیش از خود چیزها آموخته‌اند و هر فیلسوفی از معلمان خود چیزی می‌آموزد و هیچ فیلسوفی نیست که شاگرد افلاطون و ارسطو نباشد. پس تنها فیلسوفان اسلامی شاگرد افلاطون و ارسطو نبوده‌اند. اما از آنجا که در مباحثی مثل جوهر و عرض، قوه و فعل، علت و معلول و حدوث و قدم عالم و نفس و ... میان یونانیان و فیلسوفان اسلامی موافقت و چه بسا مشابهت وجود دارد، پژوهندگان گمان کرده‌اند که فلسفه اسلامی چیزی جز اقتباس و شرح فلسفه یونانی نیست و هر یک از فیلسوفان اسلامی، از کندی تا صدرای شیرازی، آرائی را از فلاسفه یونانی گرفته و در اثبات آن کوشیده‌اند. این حکم نادرست نیست، اما نمی‌توان آن را تمام دانست، زیرا فلسفه اسلامی در حد خود تاریخی دارد، یعنی از اصل یا اصولی آغاز شده و اهل بحث و نظر، مسائل فلسفه را کمابیش با توجه به آن اصل یا اصول طرح کرده‌اند، سپس این مباحث بسط و تفصیل یافته و بتدریج علم کلام و تصوف در آن منحل شده و در آثار ملاصدرای شیرازی به صورت یک سیستم، که تقریباً تمام اجزای آن با اصول و مبادی متناسب و موافق است، در آمده است. بعضی گمان می‌کنند که صدرای می‌توانست مانند ابن سینا به نظر فروریوس صوری در مورد اتحاد عاقل و معقول بتازد یا مثلاً حرکت جوهری را منکر شود، اما صدرای در ردّ و قبول یک رأی تفنّن نکرده و سلیقه شخصی را ملاک اقتباس گفته‌های گذشتگان قرار نداده است. اصلاً آنچه او در باب اتحاد عاقل و معقول و حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس می‌گوید یکسره همان آرای نیست که پیشینیان داشتند.

البته صدرا هم، مانند تمام فلاسفه، فلسفه را از یونانیان آموخته، اما مقلد هیچ فیلسوفی نیست. بی‌تردید از اوایل نشر اسلام، و حتی قبل از آن، در اسکندریه و انطاکیه و مرو حوزه‌های تدریس و بحث فلسفه دایر بوده و متکلمان اوایل هم چیزی از آراء فلسفی شنیده بودند و در ردّ آراء دهریان و طبیعی‌مذهبان، و بطور کلی مخالفان و دشمنان، کمابیش به بحث و نظر و استدلال روی می‌کردند، و پیداست که این بحث و جدلها بیشتر در اصول دیانت بود، و حتی معتزله که حسن و قبح و خیر و شر را عقلی می‌دانستند، در فروع و احکام عملی دین چون و چرا روا نمی‌داشتند. با اینهمه، همین توجه معتزله به عقل و بحث در مسائلی مانند خلق عالم و قدرت و اختیار بندگان در افعال خود و سخن گفتن از اولویت ذاتی و ترجیح بالمرجح و سبب و علت، حاکی از اعتنا به فلسفه و در حکم فراهم کردن مقدمه برای توجه جدّی به علوم و معارف یونانیان بود. و می‌دانیم که بر اثر این توجه بسیاری از آثار فیلسوفان یونان به عربی ترجمه شد، اما اگر تصور کنیم که تنها ترجمه آثار یونانی برای پیدایش فلسفه اسلامی کافی بود، در اشتباهیم. اگر قوه قبول و استعداد درک معانی فلسفی نبود، اصلاً علوم یونانی ترجمه نمی‌شد. بعضی کسان که تصور می‌کنند علاقه قدرتمندانی مانند مأمون و معتصم باعث رونق بازار ترجمه شده بود، غافلند که اگر ذوق و استعداد قبول در مردمان نبود، کسی به آن ترجمه‌ها توجه نمی‌کرد و فراموش می‌شد. مگر رومیها مدتها به آثار افلاطون و ارسطو بی‌اعتنا نماندند و یونانیان آثار فیلسوفان بزرگ خود را فراموش نکردند؟ اینکه در قرون دوم و سوم هجری فلسفه در نظر طوایفی از مسلمانان اهمیت یافت، امری نیست که بتوان آن را با توجه به اوضاع محیط و نفسانیات اشخاص و اغراض عملی طوایف و کشمکش فرقه‌ها توجیه کرد. عقل در نور وحی مقامی یافته بود و البته در آغاز معنایی جز آن داشت که یونانیان مراد می‌کردند، ولی متکلمان با فلسفه آشنا شدند، عقل و معقول هم معنی یونانی یافت. اشعریان و متصوفه، که با فلسفه و فیلسوفان در نزاع بودند، منکر عقل نبودند، اما آن را تابع وحی می‌دانستند. مولوی این معنی را بدقت و ایجاز بیان کرده است:

عقل جزوی عقل استخراج نیست جز پذیرای فن و محتاج نیست
قابل تعلیم و فهمست این خرد لیک صاحب وحی تعلیمش دهد

اما فیلسوفان خود را پایبند وحی ندانستند و بر مبنای اصل تازه‌ای به تفسیر آراء یونانیان پرداختند. اصل تازه این بود که مدار همه امور و علت‌العلل تمام موجودات خداست. می‌گویند که این اصل را افلوطین و اسکندرانیان آورده بودند. افلوطین نفس را صادر از عقل و عقل را صادر از احد دانسته است و قاعده سنخیت علت و معلول و اینکه از یک علت جز یک معلول بر نمی‌آید، از اوست. اینهمه را درست می‌گویند، اما با اینهمه مدار بحث و نظر تا دوره اسلامی خدا نبود بلکه

عالم بود، و فیلسوفان اسلامی، و بعد از آنها فیلسوفان مسیحی بودند که خدا را مدار عالم و علت فاعلی موجودات دانستند و جهان‌شناسی یونانی را بر این مبنا تفسیر کردند. این عقول دهگانه و افلاک و نفوس فلکی، که فیلسوفان اسلامی بدان قائلند، از فلسفه و نجوم یونانی گرفته شده است، اما اینکه فعل و حرکتشان به حکم عنایت الهی و نظام احسن است، صورت تازه یافته است. البته در تمام فلسفه‌ها اصل اساسی اصل علیت است، و اصولاً فلسفه مبتنی بر اصل علیت و اصل جهت کافی است و اگر تزلزلی در این اصل بوجود آید، پایه‌های فلسفه سست می‌شود. وقتی، فی‌المثل، اشعریان در دوره اسلامی و دیوید هیوم در دوره جدید، در اصل علیت چون و چرا کردند. در واقع، در اصالت فلسفه تردید کردند. اما این بدان معنی نیست که تمام فیلسوفان در ادوار تاریخ فلسفه معنی یگانه‌ای از علیت داشته‌اند. اصل علیتی که فیلسوفان اسلامی اثبات می‌کردند نه همان چیزی بود که یونانیان آورده بودند، و نه آنست که دکارت و متجددان بدان قائلند. علت در نظر فلاسفه اسلامی وجود شیء یا قوام آن را می‌رساند و سلسله علل به علت اولی و واجب‌الوجود می‌رسد که وجود و قیام تمام موجودات از او و به اوست. اصالت وجود، که ملاصدرا در اثبات آن می‌کوشد، بی ارتباط با معنی تازه اصل علیت در نظر فلاسفه اسلامی نیست. حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول و وحدت تشکیکی وجود را هم از مذهب اصالت وجود نمی‌توان جدا دانست. این آراء را صدرا بر سبیل تفنن اختیار نکرده است، بلکه سیر فلسفه اسلامی، بر مبنای اصلی که گفتیم، می‌بایست به پذیرش و اثبات این آراء برسد. اشکال عمده‌ای که در این بحث به میان می‌آید اینست که اگر لازمه فلسفه اسلامی اثبات اصالت وجود و حرکت جوهری و ... بوده است، چرا ابن‌سینا حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول را منکر شده و شیخ شهید سهروردی مذهب اصالت ماهیت را طرح کرده و بعد از او کمابیش تمام بزرگان محققان و فیلسوفان، مانند جلال‌الدین دوانی و صدرالدین دشتکی و غیاث‌الدین منصور دشتکی و میرمحمد باقر استرآبادی، قائل به اصالت ماهیت بوده‌اند، و حتی شاگرد ملاصدرا، عبدالرزاق لاهیجی، اصالت ماهیت را اثبات کرده است، و یکی از متأخران، ملااحمد اردکانی، در حاشیه مشاعر نوشته است که کشمکش بر سر اصالت وجود و اصالت ماهیت نزاع لفظی است. علاوه بر این، ممکن است بپرسند که اگر بسط فلسفه اسلامی می‌بایست به فلسفه صدرا برسد، چرا فیلسوفان بتدریج به اصالت وجود نگرایی‌اند، بلکه در باب اصالت ماهیت پافشاری کردند؟ برای پاسخ به این پرسش باید دید که فلسفه اسلامی چگونه بسط یافته است. در تاریخ دوره اسلامی برای رسیدن به حق چهار طریق عنوان شده است: (۱) علم کلام که در آغاز تنها مباحثی در اثبات دیانت و رد گفته‌های مخالفان بوده و بتدریج به بحث اعیان موجودات بر طبق احکام دین مبدل شده است؛ (۲) تصوف که اهل آن پایبند وحی و دیانتند و صوفی به هدایت نور

وحی در باطن سیر می‌کند و حقایق را به شهود در می‌یابد؛ ۳) حکمت مشاء، ۴) حکمت اشراق. در تاریخ فلسفه اسلامی این چهار طریق می‌بایست جمع شود و از همان زمانی که فلسفه اسلامی پایه‌گذاری شد، فیلسوفان کوشش برای جمع کردن و سازش دادن آنها را آغاز کردند. فارابی و ابن سینا تا اندازه‌ای علم کلام و تصوف را در فلسفه منحل کردند. آثاری چون *فصوص‌الحکم* منسوب به فارابی و دو «نمط» آخر *اشارات* از شیخ رئیس ابوعلی سینا، مؤید این مطلب است. ولی فارابی و ابن سینا در آغاز راه بودند و گرچه در پیدایش نوعی تصوف افلوطینی و تمهید مقدمات فلسفه اشراقی اثر قطعی داشتند، اهمیتشان در تدوین مسائل فلسفه بود و ای بسا که در تدوین مطالب، بعضی گفته‌های ناهمساز را با هم در آمیختند، یا برخی گفته‌هایشان با اصل چندان مناسبت نداشت. ظهور غزالی آغاز مرحله مهمی در تاریخ فلسفه اسلامی است. غزالی هم مانند متکلمان پیش از خود فیلسوفان را تکفیر کرد. اما از تکفیر که بگذریم، در خرده‌هایی که غزالی به فیلسوفان می‌گیرد، و حتی در مواردی که آنها را به کفر منسوب می‌کند، نقص سیستم مورد نظر اوست. غزالی می‌گوید، فلاسفه که به ازلیت و ابدیت عالم قائلند، چگونه می‌توانند خدا را فاعل مختار بدانند؟ اینان وقتی خدا را آفریدگار عالم می‌دانند به مجاز سخن می‌گویند و بسیاری از گفته‌های آنان بی‌دلیل و حجت است. فیلسوفان نمی‌توانند اثبات کنند که موجود اول جنس و فصل ندارد و وجود بدون ماهیت است. از عهده اثبات علم خدا هم بر نمی‌آیند و نسبت میان سبب و مسبب را درست درنیافته‌اند و آنچه در این باب می‌گویند درست نیست و...

امام فخر رازی در خرده‌گیری و تشکیک از غزالی هم دورتر رفت، با اینهمه به فلسفه آسیبی نرساند، بلکه مسائل تازه‌ای مطرح کرد و فیلسوفان را به مطالبی توجه داد که تا آن زمان کسی توجه نمی‌کرد. اما نباید گمان کرد که فلاسفه به سبب مخالفت‌هایی که با فلسفه شده و فی‌المثل، برای مراعات اهل دیانت آراء خود را تعدیل کرده‌اند. به عبارت دیگر، سیر فلسفه اسلامی تابع پیشامدها و مخالفتها نبوده، بلکه تمام این کشاکشها به نحوی در فلسفه منحل شده و ای بسا که ظهور آنها هم لازمه سیر و بسط فلسفه بوده است. به این اعتبار بود که گفتیم ظهور غزالی آغاز مرحله‌ای در بسط فلسفه اسلامی است، نه آنکه غزالی فقیه و متکلمی باشد که اتفاقاً با فلسفه به مخالفت برخاسته باشد. منکر نمی‌شویم که غزالی و فخر رازی به نام دین با فلاسفه نزاع می‌کردند و مدعی نیستیم که غرضشان این بوده است که فیلسوفان را متوجه کنند که از اصل اساسی فلسفه خود دور نشوند، با اینهمه تا حدی این نتیجه از تشکیکات و ایرادات آنها حاصل شده است؛ به عبارت دیگر نباید تصور شود که غزالی و فخر رازی دانسته فلسفه را در طریقی که می‌بایست برود انداخته‌اند، بلکه ایرادات و اشکالات آنها لازمه بسط فلسفه بوده است نه سبب و علت آن. چنانکه سهروردی هم روزگاری فلسفه اشراقی را تاسیس کرد که فخر رازی

آثار خود و از جمله شرح اشارت بوعلی سینا را می‌نوشت. یعنی سهروردی به دنبال غزالی و فخررازی نرفت، ولی با توسل به افلاطون و دیانت قدیم ایرانیان به اسلام و تصوف اسلامی صورت فلسفی داد و فلسفه را به کلام و تصوف نزدیک کرد و چنان شد که بعد از او فیلسوف، متکلم شد و متکلم فیلسوف. عرفان و تصوف هم با هم آمیخته شد. اگر می‌بینیم که متأخران اهل نظر گاهی تصوف را ناپسند می‌دانند و عرفان را می‌ستایند، از آنست که تصوف از فلسفه جداست و عرفان صورتی از فلسفه اشراقی یا تصوفی است که فلسفه بر آن غالب است، و اینگونه عرفان و حکمت الهی پس از سهروردی رونق می‌یابد، و بهرحال، می‌توان گفت که از قرن هفتم به بعد علم کلام دیگر لفظی بیش نیست و مؤلفان و مصنفان به نام علم کلام فلسفه می‌نویسند و بخصوص علم کلام شیعه عین فلسفه می‌شود، و حتی کلام اشعری هم در کتابی مانند شرح مواقف صورت فلسفی پیدا می‌کند. البته نویسندگان این کتابها متشرعند، ولی آیا متشرعان فیلسوف شده‌اند یا فلسفه تابع شریعت شده است؟ شاید شق ثالثی هم بتوان تصور کرد و به نظر آید که دو طایفه با هم ساخته‌اند و هر یک از بعضی دعاوی خود چشم پوشیده و بعضی گفته‌های مدعی را پذیرفته است. اما این شق هیچ وجهی ندارد، زیرا فلسفه هیچ چیزی را که عقلی و برهانی نباشد یا نشود نمی‌پذیرد و فیلسوفان هم متشرع نشده‌اند، بلکه بعضی از اهل شرع، آنهم متشرعان شیعی، به فلسفه دل بسته‌اند. و اینکه گفته‌اند تصوف تشیع است، از همینجاست که محققان حکمت الهی بر مذهب شیعه بوده‌اند و حکمت الهی و فلسفه متأخر با تصوف در هم آمیخته شده است. اکنون اگر کسی بگوید که فیلسوفان متأخر اسلامی از آن جهت هوادار اصالت ماهیت بودند که مذهب اصالت ماهیت را آسانتر می‌توان با احکام شریعت جمع کرد، چه پاسخ باید داد؟ و آیا تأیید این گفته بدان معنی نیست که فلسفه تابع شریعت شده است؟ نخست ببینیم که چرا مذهب اصالت ماهیت بیشتر با دیانت سازگار است. برای این مطلب دو وجه می‌توان ذکر کرد: یکی اینکه، مخالفان اصالت وجود می‌گویند پذیرفتن این مذهب مستلزم افتادن در دام مذهب تشبیه است. و اگر بپذیریم که وجود یکی است، چه فرقی میان آفریدگار و آفریده وجود دارد؟ و چگونه می‌توان تنزیه را نگاه داشت. خلاصه، باید سنخیتی میان خلق و خالق باشد، حال آنکه بنا به اصالت ماهیت، این اشکال پیش نمی‌آید و موجودات ماهیات جداگانه هستند. مطلب دیگر، که اندکی عجیب به نظر می‌رسد، گفته ملا عبدالرزاق لاهیجی در کتاب شوارق است. این شاگرد ملاصدرا می‌ترسد که با پذیرفتن اصالت وجود مجبور به قبول ثابتات ازلی، که در نظر معتزله بری از وجود و عدم‌اند، بشود. بیان مطلب چنین است که معتزله میان وجود و عدم قائل به ثابت بودند و می‌گفتند که ثابت نه هست است و نه نیست، و اگر قرار باشد ماهیات را خداوند نهاده و نیافریده باشد، حکم ثابتات ازلی معتزله را پیدا می‌کند و قبول

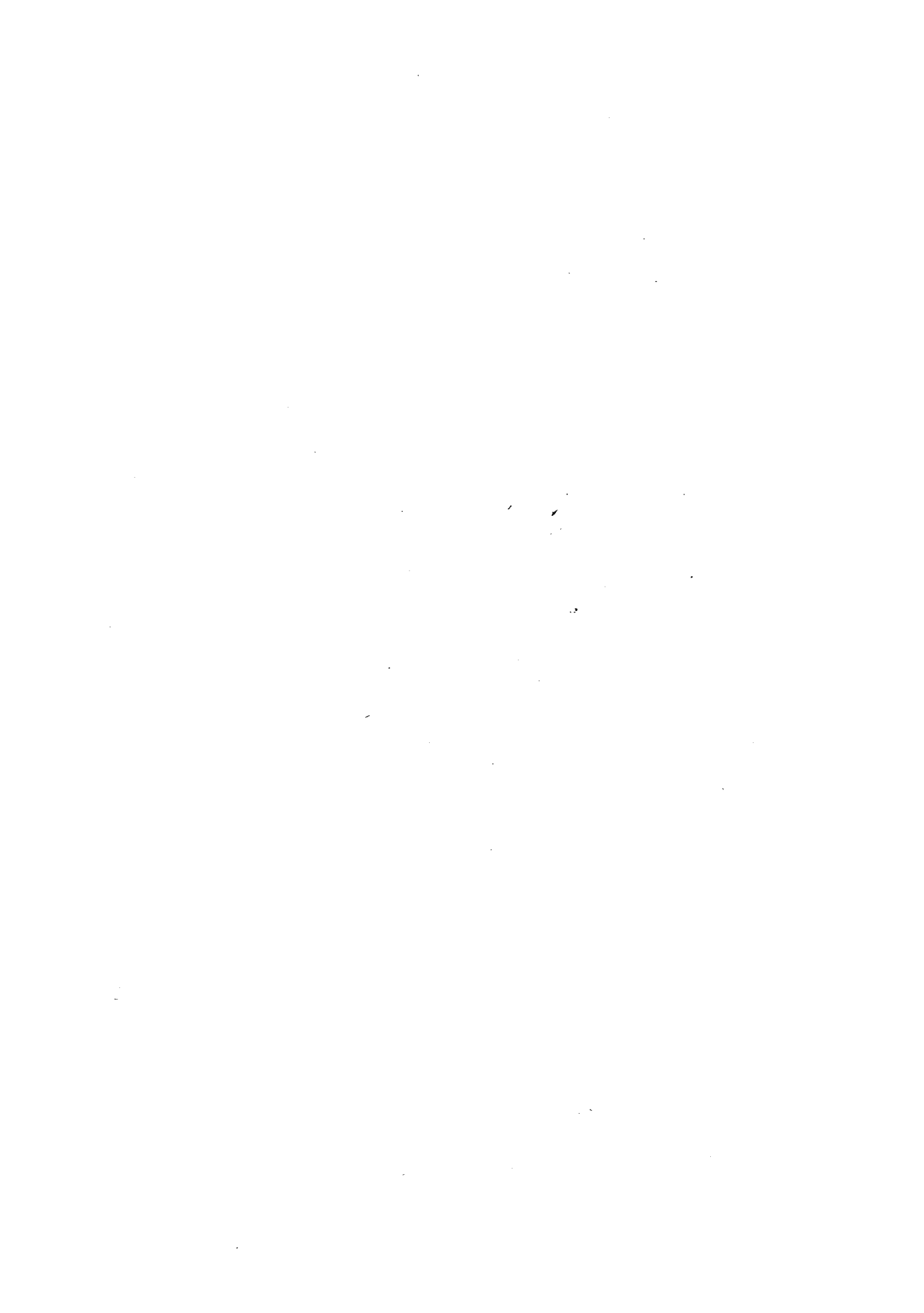
این ثابتات در نظر ملاعبدالرزاق لاهیجی کفر است، زیرا در نظر او اگر ثابتات ازلی را بپذیریم باید بپذیریم که واجب‌الوجودند. عجب اینست که این محقق ثابتات معتزله را به مفهوم امکان ذاتی، که نسبت آن به وجود و عدم یکسان است، برنگردانده و آن را واجب شمرده است. می‌بینیم که محقق لاهیجی که در اصالت ماهیت پافشاری می‌کند در شوارق سخن خود را برمی‌گرداند و می‌گوید اگر این تنگنا نبود، اصالت وجود را می‌توانستیم بپذیریم. گویا مشکل بینونت میان آفریدگار و آفریده و مسأله تنزیه در نظر او چندان جدی نیست و تصور نمی‌شود که فیلسوفان دیگر هم تنها به این اعتبار اصالت ماهیت را بر اصالت وجود ترجیح داده باشند. وانگهی تا زمان ملاصدرا هیچ فیلسوفی خود را اصالت وجودی ندانسته بود و تا وقتی که فلسفه جمع علم کلام و حکمت مشاء و حکمت اشراق بود، ضرورتی نداشت که فلاسفه از اصالت ماهیت روی بگردانند، بخصوص که منطقیاً وجود از جمله «معقولات ثانیه» است، حال آنکه ماهیات «معقول اول» است و موجودات مصداق ماهیاتند و وجود امر اعتباری و انتزاعی است. صدرا هم در آغاز تحصیل و تحقیق به پیروی از استاد خود، میرداماد، اصالت ماهیتی بود، اما وقتی درصدد برآمد که تصوف را هم با فلسفه جمع کند دیگر نمی‌توانست پایبند اصالت ماهیت بماند. او با طرح اصالت وجود نه فقط توانست تصوف را در فلسفه منحل کند بلکه بر اساس آن بسیاری از مسائل فلسفه را که تا آن زمان حل نکرده بودند یا در حل آن دچار دردسر شده بودند، به وجهی حل کرد. البته در تصوف از اصالت وجود و اصالت ماهیت بحث نمی‌شود و اصلاً معنی ندارد که بپرسیم آیا فلان شیء مصداق مفهوم ماهیت است یا مصداق مفهوم وجود و کدام اصیل است و کدام اعتباری. متصوفه وجود رایگانه می‌دانند و کثرت در نظرشان اعتباری و حتی موهوم است.

هر چیز که غیر حق بیاید نظرت نقیض دومین چشمِ احوال باشد

پس صدرا از حدود فلسفه خارج نشد، بلکه با طرح اصالت وجود تصوف را وارد فلسفه و تابع آن کرد. او با اینکه گاهی موجودات را صرف ربط و عین فقر می‌خواند، هرگز اشیاء و موجودات را عدم‌های هستی‌نما ندانسته و مرادش از وحدت وجود وحدت تشکیکی است. وجود واحد است اما مراتب و درجات دارد. شدیدترین و قویترین مرتبه وجود، واجب‌الوجود است و ممکنات همه مراتب وجود اویند تا برسد به ماده و موجود جسمانی که ضعیفترین مرتبه وجود است. تا اینجا اختلاف سهروردی و ملاصدرا اینست که سهروردی به وحدت تشکیکی در عالم معقول و مجردات قائل است و ماهیات ظلمانی را در برابر عالم نور قرار می‌دهد، اما صدرا حکم وحدت تشکیکی را در کل موجودات صادق می‌داند و طبیعت جسمانی را جدا نمی‌کند. با اینهمه، اگر به همین بسنده کرده بود نه فلسفه بر تصوف غالب می‌شد و نه می‌توانست مسائل علم و ربط حادث

به قدیم و معاد جسمانی را به نحو تازه‌ای حل کند، بلکه صرفاً سنخیت علت و معلول را در نظر گرفته بود، ولی مطلب به همین جا تمام نمی‌شود. وجود در قوس نزولی از مراتب عقول طولی و عقول عرضی و عالم ملکوت و برزخ می‌گذرد و به موجود جسمانی می‌رسد که متحرك بالذات و عین حرکت و تجدد است و به حکم همین تجدد و حرکت جوهری سیر ارتقایی و قوس صعود آغاز می‌شود و انسان در انتهای قوس نزول و ابتدای قوس صعود قرار دارد و دو سر حلقه هستی را به هم می‌پیوندد. صدرا با پذیرش حرکت جوهری حدوث زمانی عالم را اثبات می‌کند و ربط حادث به قدیم را موجه می‌سازد، و بنابر همین اصل، بیان می‌کند که نفس آدمی در ابتدا جسمانی است و بتدریج سیر کمالی را می‌گذراند تا در برزخ صعودی به مرتبه تجرد برزخی برسد و ای بسا که از این مرتبه هم در می‌گذرد و با عالم عقول و مجردات متحد می‌شود...

گفتیم که در تصوف نه اصالت ماهیت مطرح است نه اصالت وجود، اما اصالت ماهیت آشکارا با وحدت وجود ناسازگار است، منتهی نه فقط باید هر چه که در قوه فلسفه است به فعلیت برسد بلکه تمام انحاء تفکر باید صورت فلسفی پیدا کند. بعد از نصیرالدین طوسی تحول فلسفه چنان بود که امکان داشت دیگر میان اشراقی و مشایی و فیلسوف و متکلم نزاعی نباشد. البته جلال‌الدین دوانی و سید صدر دشتکی در بعضی مسائل با هم اختلاف داشتند و حاصل بحث و نزاع آنان مورد توجه و نظر صدرا قرار گرفت. اگر فلسفه چنانکه در قرن دهم بود، نمی‌توانست باقی بماند، تصوف که تفکری جدی و اصیل بود کمابیش با فلسفه آمیخته شده بود، اما هنوز تابع فلسفه و قواعد برهان نشده بود. صدرا تصوف را در فلسفه منحل کرد اما بدون توسل به وحدت وجود و حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول این مهم تحقق نمی‌یافت. وقتی شریعت و طریقت در فلسفه صدرا جمع شد، سیستمی بوجود آمد که تمام اجزاء آن متناسب و هماهنگ بود و ازین رو بعد از صدرا محققان و اهل فلسفه اغلب صدراپی هستند. صدرا فلسفه اسلامی را به تمامیت رساند، و از این جهت مقام و شانی در تاریخ فلسفه اسلامی دارد که در دوره جدید از آن هگل است. خلاصه آنکه فلسفه اسلامی در آثار صدرا به تمامیت رسید، و بیشتر محققان به شرح آراء صدرا پرداختند و بیشتر استادان فلسفه اسلامی در عصر حاضر هم پیرو او هستند.



وضع فلسفه در روزگار ما

۵

بظاهر بحث در باب وضع کنونی فلسفه در ایران کاری است آسان، اما در حقیقت مشکلات بسیار دارد، زیرا برای تعیین این وضع باید تحقیق کنیم که تفکر فلسفی چیست و ما با آن چه نسبتی داریم. آثار و کتب و مقالات فلسفی که در سالهای اخیر چاپ شده از آن جهت که مظهر مقام و مرتبه ما در تفکر است، می‌تواند مفید باشد. ما تقریباً از صد سال پیش با غرب تماس گرفتیم و از آن زمان در حواله تاریخ غرب شریک شدیم و چنانکه گفتیم در ابتدا توجه مختصری هم به فلسفه شد اما این توجه دیر نپایید و کسی در صدد بر نیامد که به آثار کلاسیک غربی رجوع کند. متجددان ما چندان به فلسفه دلبسته نبودند، زیرا نمی‌دانستند و نمی‌توانستند بدانند که بنای عظیم تمدن غربی بر فلسفه نهاده شده است. افضل‌الملک کرمانی مترجم کتاب تقریر در باب روش درست بکار بردن عقل کمابیش توجه کرده بود که مابعدالطبیعه ریشه درخت علم است. گمان می‌کنم که این نکته را هم از دکارت آموخته بود، می‌دانیم که دکارت در نامه‌ای که به یکی از دوستانش نوشته است، مابعدالطبیعه را ریشه درخت دانایی می‌داند و علوم فیزیک و مکانیک و اخلاق را در حکم تنه و شاخ و برگ و بر آن درخت می‌شمارد. بهر حال بعد از افضل‌الملک کسی به این نکته مهم توجه نکرد و به فلسفه غربی اعتنای جدی نشد و اگر اعتنایی شد، از آن جهت بود که آن را نوعی فضل دانستند تا اینکه محمد علی فروغی سیر حکمت در اروپا را نوشت. فروغی مردی ادیب و فاضل بود و فلسفه را فضل می‌دانست و عجب آنکه فضلی دیگر که بعد از او آمدند اثری فاضلانه‌تر از سیر حکمت در اروپا نوشتند و در مدتی حدود بیست سال جز چند کتاب درسی چیزی در زمینه فلسفه غربی نوشته نشد^۱. در واقع، این دوره صدساله تماس ما با

(۱) در این ده‌پانزده سال اخیر بعضی متون مختصر و آثاری درباره تاریخ فلسفه ترجمه شده است که نشانه نوعی توجه تازه است، ولی ما هنوز در مرحله ترجمه تحت‌اللفظی هستیم و مدت زیادی در این مرحله مانده‌ایم. با اینهمه فقط معدودی از آثار کلاسیک فلسفه ترجمه شده است، گرچه عربها هم که ترجمه کرده‌اند از ما وضع بهتری ندارند و اگر قرار باشد که ما هم مانند آنها ترجمه کنیم چیزی از فلسفه و تفکر غربی عاید ما نمی‌شود.

تمدن غربی دوره فضل است و در طی این مدت حتی يك اثر تحقیقی در باب فلسفه غربی نوشته نشده است و ای بسا که تمام مشکلات در کار گرفتن تمدن غربی به امر غلبه فضل بستگی دارد، زیرا این غلبه هم مانع رسیدن ما به غرب شد و هم ما را از گذشته تاریخی خود دور کرد. متجددان سخن دکارت را در باب پیوستگی علوم و اینکه فلسفه ریشه درخت علم است جدی نگرفتند و به فلسفه بی اعتنا ماندند و این بی اعتنایی با روی گرداندن از تفکر اسلامی توأم شد. طایفه‌ای آشکارا روی گرداندن از گذشته را توصیه کردند و بعضی دیگر، به پیروی از شرقشناسان گذشته را ماده پژوهش دانستند و برای آن شانی بیش از این نشناختند. به پیش آمد دیگری در این اواخر هم باید اشاره کرد و آن نشر آثار مارکسیستی و ماتریالیستی بود. در این آثار دشمنی با گذشته سختتر بود، اما نویسندگان آن بظاهر به پژوهش اهمیت نمی‌دادند، زیرا نوشته‌ای که باید متضمن دستورعمل باشد و صورت ایدئولوژی دارد، صرف مجموعه منقولات نمی‌تواند باشد. با اینهمه این آثار اثر مهمی در تثبیت وضع ما نسبت به گذشته و آینده داشت؛ از یکسو بی‌اعتنایی ما را به فلسفه غربی توجیه کرد و از سوی دیگر، در روش پژوهش گذشته و آثار گذشتگان مؤثر شد؛ به عبارت دیگر بر اثر این پیش آمد همگان قواعد و اصولی را که فضلالی ما از غرب گرفته بودند بی چون و چرا پذیرفتند.

پس، در حقیقت، متجددان ما هر چند که در ظاهر به فرقه‌ها و طایفه‌های مختلف تقسیم شده بودند، اما در مورد آنچه به تمدن غربی و گذشته تاریخی مربوط می‌شد اتفاق نظر داشتند. یعنی گذشته را دوره جهل و بی‌خبری می‌خواندند و بطور کلی از فلسفه روگردان بودند و هر يك به نوعی آن را نفی می‌کردند.

چرا با گذشته مخالف بودند و آن را دوره جهل و بی‌خبری می‌خواندند؟ اینان که اغلب هیچ اطلاعی از مآثر گذشته نداشتند و حتی فضلالی آنان اطلاعات خود را از آثار شرقشناسان گرفته بودند، می‌گفتند که بشر در دوره قرون وسطی آزاد نبوده و امتیاز بزرگ دوره جدید نسبت به قرون وسطی اینست که بشر آزاد شده است. وقتی سخن از آزادی و بندگی به میان می‌آید باید توجه کنیم که همواره آزادی، آزادی از چیزی و بندگی هم بندگی چیزی یا کسی است. قرون وسطاییان بنده چه چیز بودند که بشر در دوره جدید از آن آزاد شده است؟ آنان بنده خدا و مطیع شریعت و کلیسا بودند و معمولاً اهل شریعت و کلیسا هیچ خرده‌گیری و مخالفتی را تحمل نمی‌کردند و به این جهت مخالفان و خرده‌گیران را آزار می‌دادند و حتی کسانی را زنده زنده در آتش سوختند. پس مخالفت با قرون وسطی بظاهر اصل و مبنای بشردوستانه دارد. اکنون در مقام جدل با این طایفه می‌توانیم بگوییم که در تمدن دوره اسلامی جدال بر سر اصول دیانت از قرون دوم هجری آغاز شده و حدود ده قرن دوام داشته است. در طی این مدت درباره توحید و

نبوت و معاد کشمکشهای شدید در گرفته و کسانی مثل ابن‌راوندی و محمد زکریای رازی منکر نبوت شده‌اند و کسی هم متعرض آنان نشده و اگر اعتراضی به آنان شده در عالم بحث و نظر بوده است. البته امام احمد حنبل را در دوره مرجعیت معتزله به حکم خلیفه تازیانه زدند و بعدها حلاج را به دار آویختند و سهروردی و عین‌القضاة را کشتند. شاید متجددان تازیانه زدن به احمد حنبل را عیب ندانند زیرا به نظر آنان احمد، فقیه و محدث قشری بوده است؛ اما چون سه بزرگوار دیگر به فتوای اهل ظاهر کشته شده‌اند، می‌توان حکم قتل آنان را سند بیداد و سنگدلی و ظلمت قرون وسطی دانست. نمی‌دانیم که اگر حلاج و سهروردی و عین‌القضاة در دوره‌ای دیگر و حتی در دوره جدید بودند با آنان چه رفتاری می‌کردند! پس در مورد دوره‌ای از تاریخ اسلام چه بگوییم که در طی آن فرقه‌های گوناگون تقریباً با آزادی آراء خود را بیان می‌کردند؟ جواب متجددان اینست که این دوره هم، دوره ظلمت بوده است؛ زیرا به هرحال شریعت غلبه داشته است. آیا در دوره جدید که بشر از بستگی به شریعت آزاد شد بستگی تازه‌ای نیافته است؟ بشر در دوره جدید از قید شریعت آزاد شده و به خود بستگی یافته است و همین بستگی به خود که عبارت از هومانسیم (مذهب اصالت بشر) است با آزادی و آزادیگی مشتبه شد و در حقیقت می‌توان گفت که بشر از بستگی به شریعت قرون وسطی آزاد شده و به شریعت دیگری پیوسته است و این شریعت جدید علم تحصیلی کمی و تکنولوژیک است که بر مبنای هومانسیم قرار دارد. در دوره جدید و در عصر ما به نام علم جدید و ایدئولوژیهای هومانیمست همه چیز و از جمله هرگونه قهر و کین و کین‌توزی رواست. پس آزادی و بندگی بهانه است و متجددان چون نمی‌خواهند و نمی‌توانند در معارف قرون وسطی وارد شوند، به آن برجسب ضدیت با بشر و سلب آزادی از انسان می‌زنند و چه خوب بود که بحث خلاف و اختلاف میان دو نحوه تفکر در قرون وسطی و دوره جدید صورت جدی می‌یافت. اما چرا این اختلاف همواره مجمل مانده و موارد مخالفت در چند شعار خلاصه شده است؟ جهت این امر آنست که در ذات و ماهیت تمدن جدید کمتر تحقیق شده و قواعد و ارزشهای آن را در حکم احکام شریعت تلقی کرده و در مقابل شریعتی که منشأ قدسی دارد قرار داده‌اند.

اگر در قرون وسطی، کلیسا تاب تحمل مخالفت با شریعت را نداشت، علم جدید، به اعتباری کلیسای دوره جدید تاریخ غربی شده و چون و چرا درباب آن روا نیست. فرقی که این شریعت با شریعت قرون وسطی دارد اینست که نسبت شریعت قرون وسطی با حقیقت آن یکسره از دست نرفته بود و حال آنکه در علم جدید و در نظر معتقدان به این شریعت، فلسفه، که در حکم مینا و طریقت تمدن غربی است، کمابیش مورد غفلت است و در ایدئولوژیها و مذاهب اصالت علم و اصالت تاریخ و اصالت منطق منحل شده است.

پیداست که میان شریعت به معنی ظاهر دیانت و شریعت علمی فرق و اختلاف ذاتی وجود دارد، و اگر این دو را با هم قیاس می‌کنیم از آن جهت است که در دوره جدید تمدن غربی علم جانشین شریعت شده و صفاتی به آن نسبت داده می‌شود که از صفات شریعت است، یعنی همچنان که در احکام شریعت چون و چرا روا نیست در احکام و قوانین علم هم چون و چرا نباید کرد. گویی علم هم مانند شریعت امر قدسی است و باید ضامن نظام روابط و مناسبات و معاملات مردمان باشد.^۱

برخورد ما با تمدن غربی

بحث در باب ماهیت علم جدید و تصویری که ما از آن داریم شرط لازم فهم وضع کنونی تفکر است، اما قبل از این بحث باید بدانیم که با تمدن غربی در چه وضعی روبرو شدیم. این اندازه هم که هم اکنون اشاره کردیم برای این بود که نظر متجددان و جهت مخالفت آنان با گذشته و روی گرداندن از طرح حقیقت و باطن غرب را روشن سازیم و عجب آنکه بریدن از گذشته و روگرداندن از باطن غرب را لازمه پیشرفت دانسته‌اند، غافل از اینکه لفظ پیشرفت گرهی از کار فرو بسته هیچ قومی نمی‌گشاید، بلکه آنگاه می‌توان به پیشرفت دست یافت که از اساس تمدن غربی، که پیشرفت کمی و مادی از لوازم آنست، آگاهی یابیم.

از صد سال پیش که ما با غرب تماس پیدا کردیم، شاید کسی این پرسش را طرح نکرده باشد که چرا هر چه بیشتر پیشرفت پرست شدیم معبود کمتر رو نشان داد. اهل شریعت در دوره‌ای که ارتباط شریعت و حقیقت بریده شده باشد، چیزی نمی‌پرسند و چشم و گوش آنان به حکم شریعت می‌بیند و به حکم شریعت می‌شنود^۲ و به همین جهت است که گاهی بدیهیات حسی و عقلی انکار

(۱) می‌دانیم که گالیله با این گفته که کتاب تدوینی به دست بشر نوشته شده و امکان تحریف در آن وجود دارد، بر اهمیت مطالعه در کتاب تکوینی، که از تصرف و تحریف دور مانده است، تکیه کرد. البته مقصود گالیله این نبود که فیزیک را به جای شریعت بگذارد؛ با اینهمه از لحن کلام او می‌توان دریافت که میان علم تکوینی و علم تشریحی رقابت تازه‌ای آغاز شده بود. کسانی مانند ارنسترنان و اوگوستن تیری هم بعدها به علم نسبت تقدس دادند تا تمام صفات شریعت را داشته باشد. اینکه احکام شریعت و بطور کلی احکام تکلیفی از نوع احکام انشایی است و قوانین علمی صورت خبری دارد، مهم نیست زیرا در گذشته حتی ارباب علم نظری هم مدعی نبودند که عقل به تنهایی می‌تواند میزان اعمال و افعال باشد، بلکه اینها را در مال امر مبتنی بر علم نظری می‌دانستند، اما در دوره جدید گمان می‌کنند که دستور عمل را می‌توان و باید از احکام و قوانین علمی استنتاج کرد.

(۲) در این مورد هم باید به تفاوت شریعت مبتنی بر وحی و شریعت هومانیتست و به ارتباط شریعت با حقیقت توجه داشت.

می‌شود.^۱ در این وضع هیچکس را نمی‌توان سرزنش کرد که چرا تفکر راجد نگرفته است. ما وضع خاصی در تاریخ خود داشتیم و بی‌آنکه این وضع را درک کرده باشیم ناگزیر وارد در تاریخ غرب شدیم و وضع زندگی و تمدن و تفکر ما نه فقط به وضع کلی تمدن غربی بستگی پیدا کرد بلکه این بستگی، بستگی مقلد به مرجع تقلید بود.

پس وضع فلسفه در کشور ما صرفاً تابع اوضاع و احوال تاریخی و اجتماعی خاص نبود و اکنون هم چنین نیست بلکه به وضع کلی تفکر در عالم هم ارتباط داشت، اما بیان این ارتباط آسان نیست. تا وقتی که ندانیم فلسفه چیست و فیلسوف کیست و سیر و بسط تفکر در کشور ما چگونه بوده است و تا ماهیت تمدن غربی را نشناسیم و ندانیم که صفات ذاتی این تمدن چیست و تنها به ظاهر آن نظر داشته باشیم در مورد ارتباط با تاریخ غربی چه می‌توانیم بگوییم؟ تازه اگر اطلاعاتی هم در این مسایل داشته باشیم نسبت دو تمدن برایمان روشن نمی‌شود. پس اگر نسبت میان تمدن غربی و اقوام غیر غربی را نسبت چیرگی سیاسی و اقتصادی و نظامی می‌دانند جای تعجب نیست، زیرا این نسبت وجود داشته است و هنوز هم وجود دارد. اما وقتی می‌پرسیم چرا و چگونه این چیرگی تحقق یافته است، از حد بیان ظواهر فراتر نمی‌روند زیرا برای تفکر در یک تمدن جایی نمی‌شناسند و فلسفه و شعر و بطور کلی تفکر را نوعی تفنن می‌دانند و حال آنکه بدون تفکر تمدنی بوجود نمی‌آید که علم و قدرت و میل به استیلا داشته باشد. یکی از انحاء و وجوه تفکر فلسفه است اما فلسفه مجموعه گفته‌هایی نیست که بتوان فرا گرفت. فیلسوف کسی است که اصول تازه‌ای می‌یابد و وضع می‌کند و طرح نو در می‌اندازد. اینچنین کسان در تاریخ فلسفه چندان زیاد نبوده‌اند. فیلسوفان مؤسس اندکند اما به مسامحه بعضی دیگر از اهل فلسفه را هم فیلسوف می‌نامند و حال آنکه اینان محققان و شارحانند. محقق در فلسفه کسی است که آراء فیلسوفان را می‌داند و به چون و چرا در این آراء می‌پردازد و بر مبنای اصولی که پذیرفته است

(۱) در مجلسی که بحث از معماری بود چیزی گفتم که به نظر خودم در حکم بدیهیات بود و گمان می‌کردم توضیح واضح‌تر می‌دهم. مطلب این بود که معماری گذشته بر اساس علم کمی و محاسبه نبوده است و فی‌المثل معماران شارتر و مسجد شاه اصفهان نه میزان مقاومت مصالح را محاسبه می‌کردند و نه به‌علومی که معماران کنونی می‌دانند آشنایی داشتند. از همه سو فریاد برخاست که اگر علم نداشتند چه داشتند و ... لابد تصور کرده بودند که آنان نادان بوده‌اند یا من آنان را نادان شمرده‌ام. در عصر ما مردم معمولاً میان انواع علم تمیز نمی‌دهند و علم گذشته را مرتبه‌ای ناقص از علم کنونی می‌دانند. مقصود من این بود که این تلقی سطحی را رد کنم و بگویم علم معماران بزرگ گذشته نوع دیگری از علم بوده که با علم کمی امروز تفاوت داشته است و گرنه می‌بایست معماری امروز صورت کامل معماری باشد. نکته دیگری که مجلسیان را پریشان کرد این بود که گفتم معماری، چه معماری کنونی چه معماری قدیم، صرفاً مبتنی بر علم نیست و نبوده است. اگر علم را با شریعت اشتباه نمی‌کردند این پریشانی و سراسیمگی از کجا بود و چرا سخن ساده و بدیهی مراد شمرده شدند. سخنی که خلاف آن را در هیچ کتاب تاریخ معماری نمی‌تواند بیابد و شگفت آنکه بعضی از حاضران شاید تاریخ معماری هم خوانده بودند.

آراء فیلسوفان را رد و اثبات می‌کند. ما در تاریخ فلسفه خود از این محققان بسیار داشته‌ایم که بعضی از آنها عنوان محقق هم داشته‌اند که از جمله نامداران آنان می‌توان نصیرالدین طوسی را نام برد. نصیرالدین اصول و قواعد تازه‌ای در فلسفه وضع نکرده است اما با علم و درایتی که داشته آراء پیشینیان را رسیدگی کرده و در آنها به چون و چرا پرداخته و بعضی را اثبات و بعضی دیگر را رد کرده است. فی‌المثل اشارات و تنبیهات شیخ رئیس ابوعلی سینا را شرح کرده و به ایرادات و اشکالات امام فخر رازی جواب داده، و در حقیقت، بی آنکه تمام گفته‌های شیخ رئیس را عیناً پذیرفته باشد به حکمیت میان یک فیلسوف و یک متکلم برخاسته است. اما شارح در مرتبه پایتتری نسبت به محقق قرار دارد و اگر هر محققی را بتوان شارح دانست، هر شارحی محقق نیست، زیرا شارحان معمولاً تنها به شرح و توضیح معانی اکتفا می‌کنند و ای بسا که چندان قوه تصرف و تحقیق ندارند. شارحان را می‌توان علمای فلسفه دانست. عالم فلسفه کسی است که آراء یک یا چند فیلسوف را می‌داند و می‌تواند آنها را به دیگران بیاموزد. از فیلسوف و محقق و شارح و عالم فلسفه که بگذریم به جماعت فضلا می‌رسیم. این جماعت همواره بوده‌اند و امروز بیشتر از هر زمانی هستند. زیرا زمانه، زمانه فضل است. البته فیلسوفان و محققان و شارحان و عالمان فلسفه درجات و مراتب دارند. در فضل هم درجات هست و همه فاضلان را نمی‌شود در یک سطح و مرتبه قرار داد. بطور کلی، فاضل در فلسفه کسی است که بعضی آراء را بدون آنکه به عمق آنها پی برده باشد و نسبت آن را با اصول و مبادی بداند باز می‌گوید و می‌نویسد. او می‌تواند گفته‌ها را باز گوید. در گذشته فضلا چندان ارجی نداشته‌اند و عنوان فاضل را گاهی به قصد خوار شمردن کسان به آنان می‌داده‌اند. چنانکه نصیرالدین طوسی، امام فخر رازی را «فاضل شارح» می‌خواند.

تردید نیست که انکار سطحی فلسفه با غلبه فضل مناسبت و حتی ملازمت دارد، اما این غلبه علت نفی و انکار فلسفه نیست. درست است که امروز به نام دفاع از فلسفه و حتی با ادعای ترویج فلسفه، فلسفه را خراب و نابود می‌کنیم، اما چنان نیست که با اصلاح برنامه و چاره‌اندیشی‌هایی از این قبیل، بتوان این وضع را تغییر داد. مؤسسات و دانشکده‌هایی را که در آنجا فلسفه تدریس می‌شود می‌توان حفظ کرد و حتی توسعه داد تا بهتر و بیشتر فلسفه تدریس کنند و ناشر آثار فلسفی باشند، اما وجود دانشکده‌ها و مؤسسات که در حد خود لازم است، اثر جدی در وضع فلسفه نمی‌تواند داشته باشد. بهترین معلمان و مدرسان فلسفه نمی‌توانند فلسفه را از وضعی که دارد نجات دهند، و اینکه گاهی کسانی بدون تعلق خاطر به فلسفه و با سخنان هر روزی به دفاع و حمایت از فلسفه برمی‌خیزند در آن به عنوان شوخی زمانه باید نگاه کرد.

توجهی که در سالهای اخیر به فلسفه می‌شود خوب است اما غلو در مورد آن جایز نیست و چه

بسا که این توجه موجب ابتذال شود و اگر فلسفه متاع دکانداری شد تردید نداشته باشیم که از این بدتر هم خواهد شد. مطلبی که انکار نمی‌توان کرد اینست که فلسفه در تمام شئون زندگی ما راه یافته است و حتی نفی نادانسته و کورانه فلسفه هم اساس و مبنای فلسفی دارد. با بی‌خبری از این معنی توجه به فلسفه اسلامی هم مشکل می‌شود. درست است که ما بی‌مدد فلسفه اسلامی راه به جایی نمی‌بریم و هیچکس در این مملکت نمی‌تواند اهل نظر و تفکر فلسفی شود مگر آنکه آشنای خلوت متفکران اسلامی شده باشد؛ اما بدون توجه به تفکر غربی که نتایج آن در تمام عالم بسط یافته است از آموختن فلسفه اسلامی هم طرفی بر نمی‌بندیم. برای رستن از چیرگی تمدن غربی تبلیغ و حتی تعلیم فلسفه اسلامی کافی نیست و اگر کافی بود در زمانی که آخوند نوری و امثال او حوزه بزرگ تدریس فلسفه داشتند چرا و چگونه غرب توانست چیره شود؟ کسانی که نمی‌دانند قدرت یک تمدن در تمامیت آنست و شئون تاریخ را از هم جدا می‌دانند، جواب می‌دهند که غرب با قدرت اقتصادی و سیاسی خود بر بسیاری از اقوام چیره شده است. اینها بار گناه را به دوش استعمار می‌گذارند و با چند شعار در ذم و لعن استعمار مسأله برایشان حل می‌شود. اما نکته اینست که چه می‌شود که یک قوم استعمارگر می‌شود و قوم دیگر استعمارزده؟ اگر غرب توانست اقوام دیگر را استعمار کند بدان جهت بود که تفکری مناسب با تصرف عالم و آدم داشت. به عبارت دیگر، استیلا و امپریالیسم و استعمار در ذات فلسفه جدید غربی بود نه آنکه غرب قدرت سیاسی و اقتصادی خود را ناگهان بدست آورد. علاوه بر این، چیرگی غرب تنها چیرگی اقتصادی و سیاسی نبود، غرب کوشید تا هر چه را که در عالم بوده و هست از آن خود کند و چنانکه گفتیم شرقشناسی هم به همین مناسبت بوجود آمد و با بسط و توسعه استعمار بسط یافت و اکنون که ارکان چیرگی غرب اندکی سست شده است شرقشناسی هم بی‌رونق شده یا صورت دیگر پیدا کرده است. در واقع، اگر استعمار به دوره جدید اختصاص دارد و توانسته است دوام بیاورد بدان جهت است که تنها به قدرت سیاسی و اقتصادی متکی نیست. چیرگی سیاسی و نظامی در تاریخ بشر تازگی ندارد و جنگهای میان اقوام و دولتها اغلب به چیرگی یکی بر دیگری انجامیده است؛ اما این تسلطها یا پایدار نبوده یا به پیروزی نهایی قومی که صاحب تفکر بوده انجامیده است. اما چیرگی غرب ماهیت دیگری دارد و اینگونه استیلا هرگز سابقه نداشته است. تمدن غربی در عین چیرگی نظامی و سیاسی و اقتصادی تفکر گذشته اقوام را به بازی گرفته و آن را به هیچ و پوچ بدل کرده است تا راه برای تقلید همه اقوام از غرب هموار شود. حتی می‌توان گفت که وسعت دامنه استیلائی فرهنگی و فکری غرب بیشتر از استعمار ظاهری بوده است، زیرا بسیاری از اقوام و کشورها هرگز رسماً مستعمره نشدند؛ اما از عواقب استعمار به اصطلاح فرهنگی نتوانستند در امان باشند. این نتایج و عواقب را به نام

غریبزدگی یا هر نام دیگری که بخوانیم ماهیت مطلب فرق نمی‌کند. هیچ قومی تا تفکر خود را از دست ندهد زیردست نمی‌شود. هگل بیگانه‌گشتگی با خود را نتیجه شکست می‌داند و فی‌المثل در مورد بردگی می‌گوید که در نزاع میان دو طرف یکی غالب می‌شود و دیگری مغلوب؛ مغلوب یا باید کشته شود یا تسلیم غالب شود و با بخور و نمیر بسازد.

اما اگر همین مفهوم الیناسیون (بیگانه‌گشتگی) هگل را نیز بپذیریم چگونه می‌توان گفت که با خود بیگانه‌شدن نتیجه شکست است؟ شك نیست که شکست و تن در دادن به آن، بیگانه‌گشتگی را شدت می‌بخشد، اما اصولاً شکست با بیگانه‌گشتگی ملازمت دارد. پس به توجیه می‌پردازیم که چرا و چگونه در کشور ما به تفکر اعتنا نکردند و این قضیه را جدا از شئون دیگر تاریخ در نظر بگیریم. هر تاریخی تا وقتی که به دوره انحطاط نرسیده است، شئون متناسب و هماهنگ دارد. ولی منظور از تناسب شئون تناسب ذاتی يك تاريخ است؛ و الا اگر توقع داشته باشیم که فی‌المثل، تاریخ‌های گذشته در دوران قوت و قدرت خود تمام شئون تاریخ غربی را داشته باشند انتزاع بی‌جایی کرده‌ایم. حقیقت اینست که بعد از ملاصدرا تفکر فلسفی هم متناسب با دیگر شئون فرهنگ و تمدن رو به تنزل نهاد و کم‌کم منشأی اثر خود را از دست داد و این امر در بی‌اعتنایی همگانی به فلسفه تأثیر کرد، اما چنانکه گفتیم، این بی‌اعتنایی به فلسفه و انکار آن، هر چند که در دوره ما صورت خاصی دارد، خاص این دوره نیست. فلسفه از ابتدای ظهور خود، یعنی از زمان افلاطون در موضع دفاعی قرار داشته است. کاری به این معنی نداریم که در بعضی از آثار افلاطون، سقراط باید در مقابل اشخاصی مثل کالیکلوس از فلسفه دفاع کند. آنچه اهمیت دارد اینست که وقتی تفکر به صورت فلسفه ظهور کرد، نطفه علم تکنولوژیک را در خود داشت؛ یعنی از همان آغاز می‌بایست در راهی قرار گیرد که دقت منطقی و صورت کمی علمی پیدا کند. اگر در دوره جدید، سودای علمی شدن فلسفه به صورت فلسفه‌های مختلف ظهور کرده است، این سودا، به اجمال در اصل و اساس همه فلسفه‌ها وجود داشته است. پس ذات فلسفه چنین اقتضا می‌کند که از موجودیت و استقلال خود دفاع کند. فلسفه در ذات خود چیزی دارد که وجود آن را نفی می‌کند، یعنی بر خلاف آنچه معمولاً گمان می‌کنند، فلسفه ناگزیر نبوده است که تنها در مقابل عوام یا در برابر شریعت به دفاع از خود بپردازد، بلکه دفاع از فلسفه بر حسب وضعی که در تاریخ داشته صورتهای مختلف یافته است، گویی فلسفه در باطن خود نیرویی داشته است که گرچه به اعتباری موجب توانمندی و بسط آن شده است از جهت دیگر اسباب ضعف آن بوده است. یعنی اینکه فلسفه از ابتدا ناگزیر به دفاع از موجودیت خود بوده است، به خودی خود حکایت از ضعف فلسفه نمی‌کند و اگر این امر را ضعف بدانیم، قدرت فلسفه را هم در این ضعف باید بشناسیم، زیرا فلسفه تا وقتی می‌توانست از خود دفاع کند که موجودیت

آن مسلم بود، اما وقتی به صورت مذاهب تحصیلی و نوتحصیلی و پراگماتیسم و در آمد، دیگر دفاع از فلسفه هم چندان مورد نداشت. با پیدایش این فلسفه‌ها، تفکر و دفاع از تفکر هم تقریباً منتفی شد و فلسفه به درجه و مرتبه‌ای از بسط خود رسید که جای خود را به علم تکنولوژیک داد. پس چنانکه گفتیم، فلسفه در مقابل عوامل خارجی کمتر احساس ضعف کرده است. حتی می‌توان گفت که فلسفه وقتی در مقابل وجوه دیگر تفکر قرار گرفته کمابیش آن اندیشه‌ها را در خود حل کرده و هرگز در برابر مخالفت‌هایی که از خارج با آن شده در نمانده است. پس مقصود از عبارت «فلسفه تا زمانی که موجودیت آن مسلم بود می‌توانست از خود دفاع کند»، اینست که تا وقتی که فلسفه صورت متدولوژی و ایدئولوژی پیدا نکرده بود و تمام قوا و استعدادهای آن در علم جدید فعلیت نیافته بود خواه ناخواه وجود داشت و مخالفت این و آن چندان تأثیری نداشت، چنانکه مخالفت غزالی با فلسفه به فلسفه آسیبی نرساند بلکه فلسفه را وارد در علم کلام کرد و به تدریج فلسفه بر کلام غالب شد. در واقع به‌اختیار اشخاص نیست که با فلسفه مخالفت کنند و آن را از بین ببرند و یا آن را زنده کنند؛ در وضع کنونی هم کوشش کسانی که می‌خواهند دوباره فلسفه را به نحوی زنده کنند، بی‌حاصل و عبث^۱ است. این تجدیدکنندگان فلسفه هر که باشند و هر فلسفه‌ای، اعم از افلاطونی یا ارسطویی یا سن‌طمایی یا هگلی را بخواهند تجدید کنند، کوشش ایشان به جایی نخواهد رسید و اهمیتشان تنها از این جهت است که توجه به فلسفه را، که لازمه تجدید تفکر است، زنده نگه می‌دارند، والا غرض و غایت آنها محال است؛ اینان خود باید حس کنند که اسبابند و حال آنکه هر چه می‌رسد از مسبب سبب‌ساز و سبب‌سوز است.

ماهیت علم جدید

باز ممکن است از آنچه گفتیم چنین استنباط کنند که چون علم تحصیلی جدید جای فلسفه را گرفته است این علم به خودی خود کافی است و با ظهور علم جدید بشر دیگر نیازی به فلسفه و به تفکر ندارد، و خلاصه، این علم کمال فلسفه است، این برداشت هم درست نیست، زیرا تفکر به‌هیچ وجه لازمه علم جدید نیست و در این علم تفکر جایی ندارد. وقتی گفته می‌شود که علم جای تفکر را گرفته است مراد اینست که ما به پایان تاریخ فلسفه یعنی به دوره‌ای رسیده‌ایم که تمام امکاناتی که در ابتدای تفکر غربی وجود داشته، در تمدن جدید غربی و در علم تکنولوژیک متحقق شده است. با وجود این نه چنانست که در دوره پایان فلسفه، اصلاً فلسفه نباشد و کتابها

(۱) یعنی تدبیر تابع تفکر است نه آنکه تفکر را با چاره‌اندیشی بتوان ایجاد کرد. وقتی تفکر نباشد معلوم نیست که منبای تدبیر چیست. تدبیر صورتی از عقل جزوی است و عقل جزوی محدود و کوتاه‌بین است و فقط جزئی می‌بیند.

و مقالات فلسفی نوشته نشود، بلکه بیش از هر زمان دیگر در مباحث و مسائل آثار و کتابها نشر می‌شود و کنفرانس‌ها و کنگره‌ها و انجمنهای فلسفی تشکیل می‌شود؛ اما بهترین این کتابها جز شرح و تفصیل فلسفه‌های گذشته نیست و در مورد کنفرانس‌ها و کنگره‌ها و مجامع فلسفی هم، هوسرل فیلسوف آلمانی، گفته‌ای دارد که، در عین ابجاز، وصف تام و تمام اینگونه مجامع است. وی در ضمن درسهایی که در پاریس تحت عنوان تأملات دکارتی داده، گفته است که در کنگره‌های فلسفی، فیلسوفان با هم دیدار می‌کنند نه آنکه فلسفه‌ها با هم تماس گیرند. مقصود از پایان فلسفه این نیست که دیگر فلسفه وجود ندارد؛ فلسفه هست اما تفکر جدی فلسفی نیست. اکنون در غرب دوران تحقیق فلسفی و شرح فلسفه‌ها و علم فلسفه است. پس هیچ مورد ندارد که تصور کنیم با پیدایش علم جدید و پیشرفتهای آن در دو قرن اخیر، بشر خود را از فلسفه بی‌نیاز می‌یابد. چرا در این دوره تفکر جدی فلسفی به تحقیق و به علم فلسفه بدل شده است؟ سخن کسانی مانند اوگوست کنت که می‌گویند بشر دوره فلسفی را پشت سر گذاشته و به دوره علمی وارد شده و از این جهت مابعدالطبیعه دیگر مورد ندارد، هر چند که به اعتباری غلط نیست، سطحی است^۱.

البته فلسفه که در یونان آغاز شده و در تفکر هگل و نیچه به تمامیت رسیده است، در آینده تجدید نخواهد شد، و به عبارت دیگر، تفکر آینده، چنانکه مارتین هیدگر می‌گوید، فلسفه به معنی «مابعدالطبیعه» نخواهد بود. ولی این گفته ربطی به رأی اوگوست کنت ندارد. به نظر اوگوست کنت، دوره تحصیلی نسبت به دوره فلسفه کمال بشمار می‌آید. ولی تمامیت یافتن فلسفه و پایان آن و تحقق مابعدالطبیعه به صورت علم جدید، به معنی کمال و تکامل نیست، بلکه به این معناست که علم جدید به هیچ وجه مبنای تمدن غربی نیست، بلکه از لوازم ذات این تمدن است. مبنای تمدن غربی فلسفه است و با تمامیت یافتن فلسفه، علم غربی و تکنولوژی غرب به کمال بسط خود رسیده و از این پس قدرت بسط خود را از دست می‌دهد. پس در دوره پایان فلسفه دیگر نمی‌توان گفت که غرب هنوز صورت کامل خود را پیدا نکرده و باز هم کمالی در پیش دارد. علم و تکنولوژی جدید هم نه مرحله کمال فلسفه است و نه می‌تواند جانشین فلسفه شود. با اینهمه بسط این علم و تکنولوژی با نفی و انکار و ضدیت با فلسفه ملازمت دارد به شرط آنکه میان این دو، نسبت علت و معلولی نجوییم و نبینیم. نکته دیگری هم در این مورد باید گفت و آن اینکه نفی فلسفه در دوره پایان فلسفه با ضدیت و مخالفتی که افلاطون احساس و طرح

(۱) اگر اوگوست کنت علم تحصیلی را از لوازم ذات تمدن جدید می‌دانست نظر او تحقیقی بود؛ اما او این علم را فصل ممیز دوره جدید از دوره‌های دیگر و مبنای تمدن غربی و عین ذات این تمدن می‌دانست و به نظر او همه شئون دیگر فرع علم تحصیلی است.

کرده است تفاوت دارد؛ زیرا شدیدترین دشمنی‌ها با فلسفه در دوره ما به نام دوستی و دفاع از فلسفه و تجدید آن صورت می‌گیرد. پس این مخالفت هم همچنان در درون فلسفه است، اما این بار فیلسوف حقیقی نیست که در سنگر دفاع قرار می‌گیرد. متفکران جدی غرب هم از يك قرن پیش به این سو دیگر به دفاع بیهوده از فلسفه برنخاسته‌اند. مارکس و کی‌یرکه‌گور و نیچه کمابیش دریافته بودند که در دوره پایان فلسفه هستند و با اینکه قصد گذشت از فلسفه را داشتند، با رد فلسفه، تمامیت یافتن آن را متحقق کردند.

پیش ازین گفتیم که قبول يك فلسفه و رد فلسفه دیگر در شان محققان است و اگر فیلسوفان به رد و اثبات پرداخته‌اند، پس از وضع اصول و پاسخ دادن به پرسش اساسی فلسفه بوده است. اگر هگل ایدالیسم خود را تاج فلسفه می‌داند و فلسفه‌های دیگر را در قیاس با فلسفه خود و در بسط تاریخی تفکر فلسفی مورد حکم و داوری قرار می‌دهد، از آنست که فلسفه را مرحله‌ای از ظهور «روان مطلق» می‌داند که در طی تاریخ بسط یافته است. او هیچ فلسفه‌ای را رد نمی‌کند و اگر تمام فلسفه‌ها مراتب مختلف ظهور روان مطلق باشد چه جای ایراد می‌ماند؟ منتهی مراتب ظهور روان مراتب سیر کمالی است و فلسفه هم در تاریخ خود سیر صعودی پیموده و در فلسفه هگل به کمال خود رسیده است، اما آنچه گفتیم عیناً گفته هگل نیست، زیرا هر فلسفه‌ای بیان جلوه‌ای از وجود است و تمامیت یافتن فلسفه هم یعنی به فعلیت رسیدن تمام آنچه بالقوه در آغاز فلسفه بوده است. باید مطلب را اندکی توضیح بدهیم تا معلوم شود که مقصود از پایان فلسفه چیست. وصف این دوران، به صورتی که مورخان فلسفه و پژوهندگان نقل کرده‌اند، موادی را برای فهم و درک مطلب فراهم می‌کند، اما به خودی خود برای شناختن ماهیت دوره پایان فلسفه کافی نیست. پس باید صفات ذاتی این دوره را بیابیم.

یکی از اوصاف ذاتی دوره جدید ظهور علم تحصیلی است. این علم، که معمولاً آن را کمال علم و علم مطلق می‌انگارند، علمی است که می‌توان سنخ آن را اصطلاحاً «علم اعتباری» گفت. این نوع علم و ادراک هر چند که بر علم حقیقی متکی است احکام آن از احکام علم حقیقی استنتاج نمی‌شود. این معنی شاید برای استادان و علمای فلسفه اسلامی اندکی تعجب‌آور باشد که کسی بگوید علم فیزیک جدید از سنخ علوم عملی و شعری است. این شگفتی بی‌وجه هم نیست. زیرا در ظاهر، احکام و قضایا و قوانین علم جدید از نوع احکام خبری است و ای بسا که بعضی گمان کنند این احکام و قوانین قضایای حقیقی است. اما علم جدید، در حقیقت، علم کلی و نظری نیست و اگر چه صورت ریاضی دارد، باید توجه کرد که این صورت به خودی خود ایجاب نمی‌کند که علم جدید، کلی و حقیقی باشد؛ بلکه اعتباری بودن علم جدید ناشی از همین حیثیت است. در علم طبیعت جدید، طبیعت را از آن حیث که می‌توان اندازه‌گیری کرد اعتبار می‌کنند، و

به عبارت دیگر، حد و صورت وهمی به طبیعت و اشیاء طبیعی می‌دهند و این چنین است که تصرف در طبیعت میسر می‌شود و این تصرف از لوازم ذات علم جدید است. صدرالدین شیرازی با دقت نظری که دارد، توجه کرده است که عموم افراد بشر بیش از مفاهیم جزئی درک نمی‌کنند و درک معنای کلی از عهده هر نفسی بر نمی‌آید، جز اینکه غالباً خیال منتشر را به جای معنی کلی می‌گیرند. یکی از موارد این اشتباه را در بحث‌هایی که درباره کلیت علم جدید می‌شود می‌توان یافت. این علم با معانی کلی سر و کاری ندارد و آنچه در علم جدید کلی دانسته می‌شود، خیال منتشر است.

در علم جدید کلی لفظ است و نومیالیست‌های جدید به این اعتبار که تنها شناسایی معتبر را شناسایی علمی (به معنی علم تحصلی جدید) می‌دانند، حق دارند، زیرا اگر علم منحصر به علم تحصلی جدید باشد، کلی نیز چیزی جز لفظ یا تصور جزئی مبهم و اجمالی که با کلی شباهت دارد و با آن مشتبه می‌شود، نیست. این تذکر کوتاه لازم بود تا دانسته شود که وقتی از قانون علمی و کلیت احکام در علم جدید بحث می‌شود، این کلی و کلیت چه معنی دارد. اینک باید از ماهیت و ذات علم جدید پرسش کنیم. پیشتر گفتیم که علم جدید از سنخ علم اعتباری است، حال بینیم مراد از علم اعتباری چیست^۱.

استادان کنونی فلسفه اسلامی، آقایان طباطبایی و مطهری، تحقیقی در باب علم اعتباری دارند که در عین اختصار جامع به نظر می‌رسد. به نظر این دو بزرگوار، در ادراک اعتباری آنچه ادراک می‌شود معانی وهمی است و (۱) این معانی جز در ظرف توهم مصداقی ندارند، (۲) مصداق‌های تازه تا جایی که دواعی موجودند دارای این حدود هستند و با از میان رفتن دواعی از میان می‌روند، (۳) هر يك از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است، یعنی هر حد وهمی را که به مصداقی می‌دهیم مصداق واقعی دیگری نیز دارد. (۴) این معانی وهمی در عین حال که غیر واقعی هستند آثار واقعی دارند. پس می‌توان گفت که اگر یکی از این معانی وهمی را فرض کنیم که اثر خارجی (مناسب با اسباب و عوامل وجود خود) نداشته باشد از نوع این معانی نبوده و غلط حقیقی یا دروغ حقیقی یعنی لغو و بی اثر خواهد بود. پس این معانی هیچ گاه لغو نیست، (۵) این عمل فکری را طبق نتایج گذشته می‌توان تجدید کرد و گفت عمل نامبرده اینست که با عوامل احساسی حد چیزی را به‌منظور ترتیب آثاری که با عوامل احساسی خود ارتباط دارند به چیز

(۱) علوم و ادراکات اعتباری، اعم از اخلاق و سیاست مدن و شریعت و شعر و بطور کلی علوم عملی و شعری، در طبقه‌بندی ارسطو آمده است. وقتی می‌گوییم علم امروز علم اعتباری است، تصور نشود که این علم فی‌المثل از سنخ شعر یا اخلاق است. علم جدید علم خاصی است و از حیث ذات و ماهیت با علوم قدیم، چه علوم حقیقی چه اعتباری، تفاوت دارد، و مانعی ندارد که علوم و ادراکاتی از یک سنخ باشند و از حیث ماهیت متفاوت باشند، چنانکه ماهیت شعر با اخلاق متفاوت است.

دیگری بدهیم، ۶) این ادراکات و معانی چون زائیده عوامل احساسی هستند دیگر با ادراکات و علم ارتباط تولیدی ندارند، و به اصطلاح منطق، يك تصدیق شعری را با برهان نمی‌شود اثبات کرد، و در این صورت، برخی از تقسیمات معانی حقیقی در مورد این معانی وهمی مثل بدیهی و ضروری و محال و ممکن جاری نخواهد بود، ۷) ممکن است این معانی وهمی را اصل قرار داده و معانی وهمی دیگری از آنها بسازیم و با ترکیب کثرتی در آنها پیدا شود (سبک مجاز از مجاز). علامه طباطبایی بعد از بیان اوصاف علم اعتباری می‌نویسد: «با تأمل در اطراف بیان گذشته باید اذعان نمود به اینکه ممکن است انسان یا هر موجود زنده دیگر (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود يك سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد، يك رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاصی به احساسات مزبور داشته و به عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نماید و با بقا و زوال و تبدل عوامل احساسی و با نتایج مطلوبه زایل و متبدل شود.»^۱ استاد محشی، آقای مطهری، در حواشی کتاب اصول فلسفه توضیح می‌دهند که «مفاهیم اعتباری از آن جهت که فرضی و قراردادی هستند و مابازاء خارجی ندارند، صرفاً ابداعی و اختراعی نیستند، و اذهان با قدرت خلاقه مخصوصی این معانی را وضع و خلق نمی‌کنند... زیرا قوه مدرکه چنین قدرتی ندارد که از پیش خود تصویری بسازد، اعم از آنکه آن تصویر مصداق خارجی داشته یا نداشته باشد. و خلاصه، هیچیک از ادراکات اعتباری عناصر جدید و مفهومات تازه‌ای در مقابل ادراکات حقیقی نیست که عارض ذهن شده باشد و ما ناچار باشیم راه ورود آنها را به ذهن توجیه کنیم، بلکه این ادراکات اعتباری مبتنی بر حقیقتی است که ما برای وصول به منظور استفاده‌های عملی خود در ظرف توهم خود چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض کرده‌ایم و خلاصه آنکه ذهن در ادراکات حقیقی به اقتضای تمایلات درونی و احتیاجات زندگی تصرفاتی می‌کند.» نکته بسیار مهمی که آقای مطهری متذکر شده‌اند اینست که در مقدمات برهان بین موضوع و محمول این مقدمات چه نسبتی باید برقرار باشد تا بتواند حقیقتی را معلوم سازد و سه شرط ذاتیت و ضرورت و کلیت را ذکر کرده و گفته‌اند که جمهور منطقیان و فلاسفه اسلامی از این نکات مهم غافل بوده‌اند (البته متذکر می‌شوند که ابن سینا در منطق شفا و نصیرالدین طوسی در منطق تجرید و در اساس الاقتباس به آن اشاره کرده‌اند). «و همین غفلت منشأ لغزشهای بسیار شده است. دانشمندان جدید نیز که به مسائل منطقی اهمیت شایانی داده‌اند به این طرز و روش وارد و خارج نشده‌اند» و سرانجام می‌نویسند «..... در اعتباریات همواره روابط موضوعات و محمولات وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری است و

۱) اصول فلسفه یا روش رئالیسم، صفحات ۱۴۸ تا ۱۶۰ و حواشی آن.

هیچ مفهوم اعتباری با يك مفهوم حقیقی و یا يك مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس‌الامری ندارد.... و ما نمی‌توانیم با دلیلی که اجزاء آن را حقایق تشکیل داده (برهان) يك مدعی اعتباری را اثبات کنیم و نیز نمی‌توانیم با دلیلی که از مقدمات اعتباری تشکیل شده حقیقی از حقایق را اثبات کنیم و هم نمی‌توانیم از مقدمات اعتباری تشکیل برهان داده، يك امر اعتباری نتیجه بگیریم... در مورد علم اعتباری رابطه دو طرف قضیه همواره فرضی و قراردادی است و اعتبار کننده این فرض و اعتبار را برای وصول به هدف و مصلحت و غایتی نموده و... یگانه مقیاس عقلانی که در اعتباریات بکار برده می‌شود لغویت و عدم لغویت اعتبار است و البته در این جهت خصوصیت اعتبار کننده را باید در نظر گرفت، مثلاً اگر اعتبار، اعتبار خیالی و وهمی است، مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر گرفت و اگر اعتبار عقلی است مصالح و اهداف قوه عقلی را باید در نظر داشت و همچنین فرق است بین اعتبارات قانونی يك نفر بشر و اعتبارات قانونی که به وسیله وحی الهی تعیین می‌شود. ولی در این جهت فرقی نیست که هر کس و هر چیز و هر فرد و هر دسته که چیزی را اعتبار کند، غایت و هدفی در اعتبار خود دارد و وصول به آن هدف را مقصد قرار می‌دهد و اگر چیزی را برای مقصد خاص اعتبار کرد ممکن نیست که عین همان قوه اعتبار کننده چیز دیگری را اعتبار کند که او را از وصول به آن مقصد دور کند. یگانه مقیاس سیر و سلوک فکری در اعتباریات همان مقیاس لغویت و عدم لغویت است.» (چون استادان محترم به اجمال مطلب را بیان کرده‌اند، عین مطالب ایشان تقریباً بدون تصرف نقل شده است.) آیا اوصافی که برای سنخ علم اعتباری ذکر شد تماماً بر علم جدید تطبیق نمی‌کند؟ حوزه‌های مختلف فلسفی جدید غرب، مانند مذهب اصالت تجربه و مذهب صلاح عملی و مذهب تحصیلی جدید و مذهب پوانکاره که بر طبق آن علم قرارداد و مواضعه است، هیچیک در حقیقت علم تحقیق نکرده‌اند، بلکه هر يك به نحوی بنا را بر اصالت علم جدید گذاشته و حکم خود را در مورد علم بطور کلی تعمیم داده‌اند. اگر در آراء آنان به این اعتبار نظر کنیم که بطور کلی در باب حقیقت علم چه گفته‌اند، گفته‌هایشان ناقص و محدود و سطحی است. اما آنچه در باب علم جدید گفته‌اند درست است. در پراگماتیسم وقتی حقیقت عین صلاح عملی دانسته می‌شود، نباید بر آن خرده گرفت، به چنین گفته‌ای اصلاً اعتنا نباید کرد. با اینهمه پراگماتیست از این جهت حق دارد که حقیقت علمی در علوم رسمی دوره جدید چیزی جز مصلحت عملی نیست. این حکم در مورد مذاهبی هم که منکر علم کلی می‌شوند یا علم را قرار داد می‌دانند صادق است؛ اگر تمام گفته‌های این حوزه‌ها را در مورد علم جمع کنیم، کمابیش همان اوصافی است که محققان ما در وصف علم اعتباری گفته‌اند. شاید کانت اولین کسی بود که به نحوی اعتباری بودن علم جدید را اثبات کرد. البته بسیاری از مطالب فلسفه کانت را در دوره اسلامی، بعضی از فیلسوفان و

بخصوص متکلمان اینجا و آنجا و بطور پراکنده و البته بر مبنایی دیگر و با مقاصدی دیگر مطرح کرده بودند. ولی تا وقتی که علم جدید بوجود نیامده بود ممکن نبود که احکام علم اعتباری بر آن تطبیق شود.

کانت متوجه شد که بشر عقل و وهم را با هم اشتباه کرده است. به نظر او، علم طبیعت جدید، علم عقلی نیست، بلکه ماده آن از تجربه خارجی گرفته می‌شود و بشر بدان صورت می‌بخشد و درستی احکام علمی تابع اعتبار قوه واهمه و فاهمه ماست. البته کانت علم حقیقی در برابر این علم اعتباری نمی‌شناسد و فلسفه قرون وسطی، و بطور کلی هیچ مابعدالطبیعه عقلی را نمی‌پذیرد و اصولاً به علمی که احکام آن برهانی باشد قایل نیست. بدیهی است که کانت با این نظر علم جدید را ناچیز نمی‌انگارد، بلکه اهمیت و عظمت آن را در وهمی بودن آن می‌داند، پس این علمی که حاصل اعتبار وهم ماست، غلط نیست و اگر جز این بود علم جدید بوجود نمی‌آمد و پیشرفت نمی‌کرد؛ مع‌هذا تصور نباید کرد که در نظر کانت کلی در علم جدید خیال منتشر یا وهم منتشر است و این خیال منتشر با قوه خیال و وهم مناسبت دارد؛ بلکه علّیت و معلولیت و جوهریت و عرضیت و مقولات دیگر را معقول نمی‌داند و صفت اشیاء نمی‌خواند، خلاصه اینکه علم به موجود چنانکه هست معنی ندارد و پای عقل در این راه لنگ است. آنچه در باب اعتباری بودن علم جدید گفتیم عین نظر کانت نبود. در مورد درستی احکام علم تردید نمی‌کنند، اما باید دید که این درستی از کجاست و ملاک درستی و نادرستی احکام علم چیست. برخلاف آنچه معمولاً می‌بندارند، مطابقت و عدم مطابقت با واقع ملاک درستی و نادرستی احکام علمی نیست. علم جدید وصف ریاضی عالم است و اینکه اینشتن معتقد است که این روابط ریاضی ساده‌تر خواهد شد، بدین معنی نیست که طبیعت، و حتی تمثلاتی که علم جدید به آنها می‌پردازد ساده‌تر می‌شود، بلکه آنچه ساده می‌شود فرمولها و روابط ریاضی است که نظام و ترتیب پدیدارها با آن بیان می‌شود. البته کسانی مثل هانری پوانکاره و اینشتن و هایزنبرگ که، در عین اختلاف نظر، علم را نوعی بیان ریاضی عالم پدیدارها می‌دانند، بر آن نیستند که ملاک چنین علمی فایده عملی و موافقت با مصلحت باشد. و فی‌المثل، اینشتن بر آنست که اگر تجربه فرمولهای ریاضی را تأیید می‌کند، از آنروست که نوعی سختی میان نظام طبیعت و این فرمولها وجود دارد. البته در تاریخ علم هم شواهدی وجود دارد که کشفیات ریاضی ممکن است تا مدتی در علم فیزیک مورد استفاده قرار نگیرد؛ با اینهمه قوانین علم فیزیک از مقدمات حقیقی استنتاج نمی‌شود و برهان ندارد و درستی و نادرستی آن سرانجام بسته به موافقت یا مخالفت با مقاصد و غایات عمل و زندگی و تصرف در طبیعت است.

این سخن هم قدری عجیب به نظر می‌رسد، زیرا عادت همگانی و حتی عادت اهل علم آنست

که علم را بی‌غرض و غایت بدانند و فوایدی را که از علم جدید حاصل می‌شود، زاید بر ذات علم و امری عرضی و اتفاقی بشمار آورند. این امر ناشی از درهم آمیختن ماهیت علم با نفسانیات عالم است؛ به این معنی که چون می‌بینند اهل علم در بند فایده نیستند و به نفس علم دل بسته‌اند، گمان می‌کنند تصرف در طبیعت به ذات علم ربطی ندارد؛ بلکه کسانی پیدا می‌شوند که از علم استفاده خوب یا بد می‌کنند. و این گفته با اخلاق و عادات رسمی ما هم مناسبت دارد و بر اساس آن می‌توانیم حب و بغض‌های خود را توجیه کنیم و کسانی را مسئول سوءاستفاده از علم معرفی کنیم و کسانی دیگر را از جهت استفاده خوب بستاییم. البته علم در نفس عالم به فایده نظر ندارد، اما علم جدید از تکنولوژی که تحقق خارجی آنست جدا نیست و دلبستگی به آنست که صرفاً در نفس عالم وجود دارد و پیداست که این دلبستگی با فایده علمی ارتباط مستقیم ندارد. اما ماهیت علم جدید چیز دیگری است و اصل اساسی آن تصرف در طبیعت است. غایت علم تحصیلی در آغاز عصر جدید معلوم شده است، و چنانکه گفته شد، ما علم را به قیاس با کیفیات نفسانی عالمی که عمر خود را وقف پژوهش علمی می‌کند و چه بسا نتایج عملی از آن نمی‌خواهد، بی‌غایت و بی‌غرض می‌دانیم و به این معنای بدیهی به بداهت حسن و وجدان، توجه نمی‌کنیم که اهمیت و اعتبار علوم زمان ما به‌اینست که در عمل سودمند باشد و به تعبیر دیگر علم پراگماتیک است. مگر همه ما دانسته و نادانسته به سودمندی علم نظر نداریم و بنا به درجه سودمندی درباره آن حکم نمی‌کنیم؟ حتی وقتی فلسفه را انکار می‌کنیم دستاویز اصلی ما این است که سودی از آن حاصل نمی‌شود.

البته حکمی که عامه مردمان در مورد علم دارند نمی‌تواند مورد استناد باشد و حتی ممکن است بگویند که چون مردمان می‌خواهند از علم فایده عملی ببرند از آن در این طریق استفاده شده است. جای انکار نیست که عامه مردمان از ذات علم چیزی نمی‌دانند و استناد به آراء عمومی در مباحث نظری مورد ندارد. در اینجا هم این نکته را از جهت روشن ساختن مطلب آوردیم و گرنه سیر علم جدید و علم تکنولوژیک کنونی ربطی به خواست این و آن ندارد، بلکه ذات آن استفاده عملی و ایجاد تغییر در عالم و تصرف در آن را لازم می‌آورد و هیچ موردی نمی‌توانیم بیابیم که از علم و احکام علمی چنین استفاده نشود.

پس از ذکر این مقدمات یکبار دیگر بپرسیم که ماهیت علم جدید چیست؟ آنچه در باب نظر کانت گفتیم فقط می‌تواند به ما کمک کند که ذات علم را بشناسیم زیرا او از ذات علم جدید پرسش نکرده، بلکه پرسش او در باب ذات عقل و فاهمه است. پس ببینیم ذات علم جدید چیست و تا چه اندازه با اوصافی که برای علم اعتباری ذکر شد مطابقت دارد. ذات علم پژوهش است. پژوهش چیست؟ در پژوهش معمولاً منطقه‌ای از موجود و وجهی از آن انتزاع و اعتبار می‌شود و

اوصاف کمی آن بیان می‌شود. علم فیزیک را مثال می‌زنیم: اگر فیزیک جدید در ذات خود ریاضی است نه از آن جهت است که طبیعت بالذات صورت ریاضی داشته و تابع احکام ریاضی باشد، بلکه این علم از آن جهت ریاضی است که بشر از چهارصد سال پیش طبیعت را به صورت ریاضی در نظر گرفته است و می‌دانیم که هر چه خارج از این اعتبار باشد و نتوان آن را اندازه‌گیری کرد، در علم جدید جایی ندارد و مورد و متعلق علم نیست. در واقع، وقتی در علم جدید از پدیدارهای طبیعت سخن گفته می‌شود کمیت را همچون صفت ذاتی این پدیدارها می‌گیرند. به عبارت دیگر، درستی کشف طبیعت به صورت ریاضی، از جهت دقت کمی و عددی آن نیست، بلکه بر عکس دقت عددی و ریاضی از آن جهت اهمیت پیدا کرده است که متعلق علم و آنچه پدیدار طبیعت خوانده می‌شود به عنوان چیزی قابل اندازه‌گیری اعتبار شده است.

صفت دیگر پژوهش علمی اینست که بر طبق روش معین صورت می‌گیرد و این خصوصیت با خصوصیت اول ملازمت دارد، و در واقع، نتیجه آنست، زیرا روش پژوهش جدا از نحوه اعتبار مسایل در علم نیست. دانشمند پژوهنده که در ابتدای سیر علمی به شرح فرضیه می‌پردازد، آن دسته از پدیدارهای طبیعت را در فرضیه خود در نظر می‌گیرد که قابل محاسبه است. در اینجا به نکته دیگری باید توجه کرد و آن اینکه علم فیزیک اگر صورت ریاضی نداشت، نمی‌توانست تجربی باشد^۱. فرانسویس بیکن که در مورد تجربی بودن علم جدید اصرار می‌کرد، متوجه این نکته نبود. اما دکارت اجمالاً می‌دانست که علم جدید باید در نسبت‌های ریاضی تحقق یابد. در واقع وجه ممیز علم جدید و علم قریب وسطی و علم یونانیان تنها این نیست که علم قدیم نظری بود و علم جدید تجربی است. زیرا پیشینیان هم بکلی از تجربه و علم تجربی غافل نبوده‌اند. این گفته بسیار شایع است که پیشینیان از روش تجربی بی‌خبر بوده‌اند و به تیاس و استدلال قیاسی بسنده می‌کرده‌اند و تا زمانی که چنین بود، علم پیشرفت نکرد. اما از وقتی که بشر روش تجربی آموخت، علم و تمدن در راه پیشرفت سریع افتاد. این گفته با وجود ظاهر موجهی که دارد بی‌اساس است و هیچ نکته‌ای را روشن نمی‌کند. حتی موجب می‌شود که از ماهیت علم تجربی پرسش نکنیم. علم تجربی امروز شباهتی به علم نظری دارد و این شباهت موجب شده است که دوگانگی علم قدیم و علم تحصیلی جدید کمتر مطرح شود. صرف تجربی بودن علم جدید باعث پیشرفت آن نشده است؛ اصلاً تا وقتی که بشر موجود را به اعتبار اینکه قابل محاسبه است در نظر نگرفته بود، تجربه و علم تجربی معنی و نتایج دیگری داشت. اما اهل علم، حتی طبیبان، در

(۱) عکس این قضیه هم صادق است، یعنی اگر فیزیک جدید تجربی نبود، صورت ریاضی هم نمی‌توانست داشته باشد. در واقع این دو صفت علم جدید متلازم است.

طبیعت تصرف نمی‌کردند و حال آنکه در علم تجربی جدید، طرح فرضیه با تصرف در عالم مناسبت دارد. پس نباید تصور شود که غرض علم، بطور کلی کشف حقیقت است. احکام علمی مطابقت با واقع و نفس الامر هم ندارد، بلکه بیان ریاضی نسبت پدیدارها به صورتی است که در فرضیه علمی اعتبار می‌شود. فی‌المثل، وقتی می‌گوییم اجسام در خلأ با سرعت مساوی فرومی‌افتند، درباب نفس واقعیت جسم و هوا و شتاب چیزی نگفته‌ایم و اصلاً این حکم، حکم کلی نیست. در این حکم تصویری که از جسم داریم صورت وهمی یا خیال منتشر است. مهمتر آنکه این قضیه، مثل غالب قضایای علمی، قضیه شرطی است و از آن چنین بر می‌آید که اگر فضایی را از هوا خالی کنیم شتاب فرو افتادن اجسام برابر می‌شود. این حکم، هیچ واقعیتی را توصیف نمی‌کند (البته اگر واقعیت را به معنی نفس الامر بدانیم) بلکه تنها اعتبار تکنیکی دارد. اگر بشر طبیعت را چنانکه در علم جدید بدان می‌نگرند، در نظر نمی‌آورد، این علم هرگز بوجود نمی‌آید و پیشرفت به معنی جدید آن هم مطرح نمی‌شد. در واقع، بشر می‌بایست عقل و فاهمه (واهمه) را در هم آمیزد تا علم و تمدن جدید غربی بوجود آید. چگونه بشر عقل و فاهمه را در هم آمیخته کرده است؟

این مطلب را به صورتی غیر از آنچه کانت گفته است بیان می‌کنیم. در نظر فیلسوفان یونانی و اسلامی قوه ادراک اشیاء چنانکه هستند، عقل نظری است و عقل عملی قوه بازشناختن نیک و بد و سود و زیان است (می‌دانیم که کانت این اصطلاحات را به معانی جدیدی بکار برده است). بازشناختن عقل نظری از عقل عملی کار فیلسوفان است، چنانکه متکلمان اسلام از عقل بطور کلی معنایی نزدیک به عقل عملی اراده می‌کردند و همین عقل است که به عقل معاش و عقل کارافزا و عقل اعداد اندیش تعبیر شده است و ابن‌خلدون به دو صورت عقل تمییزی و عقل تجربی قایل است که هر دو از سنخ عقل عملی است.

وضع ما در برابر علم غربی

در دوره جدید اصل این بوده است که عقل را در عقل سلیم و عقل جزوی منحل کنند و شناسایی امور و اشیاء را هم به عهده عقل عملی، که به صورت تازه‌ای ظاهر شده است، بگذارند، والا دکارت نمی‌توانست بگوید که هیچ چیز مانند عقل میان آدمیان یکسان قسمت نشده است. پس، بطور کلی، بجای اینکه بگوییم در تاریخ جدید غربی عقل و فاهمه با هم اشتباه شده است، شاید بتوان گفت که عقل نظری را با عقل معاش و عقل جزوی، که صورتی از عقل عملی است، درآمیخته‌اند و وجود بشر و عقل معنای تازه‌ای یافته است. پیداست که وضع فلسفه غرب با این تحول بی‌ارتباط نبوده و پیدایش علم جدید و مذاهب فلسفی پوزیتیویسم و نشوپوزیتیویسم و

اصالت منطق و پراگماتیسم و اصالت علم و از آنجاست.

اما بحث در باب ماهیت علم چه ربطی به وضع تاریخی تفکر قوم ایرانی دارد؟ ما بیشتر به این قبیل مباحث نیاز داریم. زیرا محقق غربی بفرض آنکه به تفصیل در این معانی وارد نشده باشد، از سیر و بسط فلسفه و تمدن غرب آگاهی اجمالی دارد ولی ما در زبان و در سیر تفکر خود با این تحول ارتباطی نداشته‌ایم، و اگر اطلاعاتی داریم اطلاع از نتایج است، و به تعبیر امروزه‌ها، ما مصرف‌کننده علم تکنولوژیک شدیم، بدون اینکه بتوانیم آنچه را که در غرب گذشته است از نزدیک و به آزمایش وجدان دریابیم. و چون نظام عقل ما گسیخته شده بود و با چشم و گوش تعقل می‌کردیم، تماشاگر صحنه چشم‌بندی علم و تمدن غرب شدیم و نتوانستیم از حد ستایش شگفتیهایی که در صحنه می‌دیدیم بگذریم، و اگر گذشتیم در علم متفنن شدیم؛ جز این هم نمی‌توانست بشود. در غرب علم بود و مردم علم پرست شدند. ما بی‌خبر از علم بودیم و آن را مطلق انگاشتیم و بجای تحصیل علم به ستایش لفظی آن پرداختیم و بقدری در این ستایش زیاده‌روی کردیم که فرصت آموزش نماند و نیازی هم به دانستن حس نکردیم. البته این ستایش جدی و حقیقی نبود. زیرا اگر برآستی دوستار دانایی بودیم، اینهمه حرف نمی‌زدیم و به علم رو می‌کردیم، در این صورت با مشکلات و دشواریهای راه علم و علم‌آموزی آشنا می‌شدیم و علم هم در تاریخ ما مقامی می‌یافت و ناگزیر انس و آشنایی اجمالی با آن پیدا می‌کردیم. اما اکنون علم جدید در نظر ما همان چیزهایی است که در دانشکده‌ها می‌آموزند و نمی‌دانیم آموزگاران خود بیش از آنچه می‌آموزند یاد گرفته‌اند یا نه. در این وضع پرسش از ماهیت علم جدید برای ما اهمیت اساسی دارد و ضروری است.

ارباب نظر می‌توانند بحث کنند که آنچه در این مقاله درباره علم گفته شد در ترازوی تحقیق چه وزنی دارد، اما یک چیز یقین است و آن اینکه ما باید راه را از نو آغاز کنیم و شاید لازم باشد که خود راه را بیابیم، و در هر صورت، از پرسش در باب معنی و ماهیت علم و تمدن جدید غربی بی‌نیاز نیستیم. اهل فلسفه در مغرب زمین حتی بدون طرح این مسأله می‌توانند به تحقیق فلسفی بپردازند، زیرا معنی کلمات و اصطلاحات فلسفی کمابیش برای آنها مشخص و معلوم است. استادان فلسفه اسلامی هم تا وقتی در متن این فلسفه بحث می‌کنند به مشکلی بر نمی‌خورند اما اگر بخواهند به تطبیق و مقایسه آراء فلسفی غربی و اسلامی بپردازند، نخست باید اختلاف مبانی و معانی تعبیرات و اصطلاحات را بدانند و این اختلاف را روشن کنند، زیرا خواننده امروزی، فی‌المثل، از الفاظ بشر و انسان و عقل و علم و ذهن و یا معانی امروزی آن را درک می‌کند، یا هیچ معنایی در نمی‌یابد و در هر صورت آن دریافت و درک هم مبهم است. پس مگوییم که ما به فلسفه و تفکر غربی نیاز نداریم، زیرا تا زمانی که در باب علم و تمدن و

فلسفه غربی تأمل نکنیم، مقهور آن هستیم، و ای بسا که به آثار تفکر گذشته خود نیز صورت غربی می‌دهیم و این کار موجب تشدید پریشانی و آشفتگی در تفکر و حتی عین پریشانی و آشفتگی است.

اگر در این نوشته، اشاره به ماهیت علم غربی شده است، مقصود اینست که این علم را مطلق نینگاریم. زیرا تا وقتی که چنین تصویری داریم تفکر محال است. ممکن است در آنچه در باب علم و تمدن غربی گفته شد، چون و چرا کنند، اما بهر حال طرح مسأله را نمی‌توان بی مورد انگاشت. رد و اثبات علم جدید پیش از اینکه این مسأله به جد مطرح شود، هیچ معنا و حاصلی ندارد. می‌بینیم که ما در قیاس با اهل فلسفه اروپا و غرب مشکلی دوچندان داریم. آنها با دانش اجمالی از اصول و مبادی می‌توانند محقق فلسفه باشند، زیرا تحقیق فلسفی ادامه تفکر چهارصد ساله غرب است، حال آنکه ما یک راه بیشتر نداریم و آن اینست که برای نجات از چیرگی غرب باید نسبت به وضع تاریخی خود، در ارتباط با گذشته از یکسو، و با تمدن غربی از سوی دیگر، تذکر و خودآگاهی پیدا کنیم. غرب هم برای تفکر نیازمند به همزبانی با متفکران قبل از سقراط است و از طریق این همزبانی باید آشنای راز متفکران شرق شود. اما راه ما بر خلاف آنچه اغلب تصور می‌کنند، دشوارتر است و اینکه می‌پنداریم با متفکران گذشته خود تماس داریم، طی طریق را دشوارتر می‌کند. گذشته تفکر و تفکر گذشته، در حجاب تفکر غربی بلکه در زیر صورت ظاهرپرستی غرب و صورتهای ظاهری فلسفه غربی پوشیده شده است و این حجاب را باید با آشنایی به تفکر غربی برداریم و البته بدون توسل به تفکر اسلامی، اعم از فلسفه و علم کلام و تصوف، هم نمی‌توان این حجاب را برداشت. تماس ما با تفکر گذشته بدون تذکر به وضع تاریخی و آشنایی با سیر تمدن و تفکر غربی میسر نیست و در غیر این صورت تفکر را از فضل و علم نمی‌توان باز شناخت. اما بحث در علم و فضل نیست، بلکه ادراک نسبت حقیقی میان دو تمدن و دو دوره تاریخی است که جز به هدایت نور تفکر باز شناخته نمی‌شود. اینست که وضع ما در تاریخ جدید هم وضع خاصی است، یعنی نباید تصور شود که ما در مرتبه و مقام پایین یا متوسط تمدن غربی هستیم. اگر تاریخ غرب می‌تواند با تحقیق فلسفی و به مدد مایه تفکری که دارد سیر و بسط عادی خود را ادامه دهد، راه ما دشوارتر است. زیرا با نزدیک شدن تمدن غربی به پایان سیر خود، دیگر این تمدن مقتدا و مرجع تقلید هم نمی‌تواند باشد، و در نتیجه، تقلید از آن هم منتفی می‌شود. این زمزمه‌ای که در باب انحطاط غرب می‌شود، بیجا نیست. اما متوجه باشیم که اگر وضع تمدن غربی می‌تواند ما را به خود آورد که از تقلید کورانه دست برداریم، تفکر و اجتهاد هم برای ما به خودی خود حاصل نمی‌شود، و فی‌المثل، آدم معمولی غربی را با مولوی و حافظ و صدرای شیرازی قیاس نکنیم و از این قیاس نابجا نتیجه نگیریم که ما اهل تفکریم و

غربی از تفکر دور است. آنچه در باب آثار و عوارض انحطاط غرب گفته می‌شود، مزیتی را برای ما اثبات نمی‌کند. این را هم بدانیم که نفی غرب موجب رهایی از قهر و غلبه تمدن غربی نمی‌شود، و چه بسا به سود قاهر و غالب تمام شود.

اگر نفی و انکار فلسفه لازمه سیر و بسط علم جدید است و این علم، که مبتنی بر فلسفه است، اساس خود را نفی می‌کند، چرا در غرب که زادگاه فلسفه تحصیل است، کمتر به فلسفه بی‌اعتنایی می‌شود؟ تردید نیست که در غرب مخالفت با فلسفه شدید است، اما مخالفت با بی‌اعتنایی فرق دارد. در غرب شبه فلسفه‌هایی وجود دارد که ضد فلسفه است، ولی ما با فلسفه مخالفت نمی‌کنیم، زیرا مخالفت با فلسفه آسان نیست. امثال غزالی و امام فخر رازی که با فلسفه مخالفت می‌کردند، اهل تحقیق بودند. ولی امروز به چه مناسبت و بر چه اساسی با فلسفه مخالفت کنیم؟ ما مخالفت نمی‌کنیم، بلکه فلسفه را دوست نمی‌داریم و به آن بی‌اعتنا هستیم، و این بی‌اعتنایی از جمله کیفیات نفسانی قومی است که در راه کسب علم تحصیلی جدید هم چندان توفیق نداشته و به خیالی از آن دل خوش کرده و قانع بوده است.

وضع کنونی شعر فارسی

۶

در این گفتار غرض نفی صورتی از شعر و یا اثبات صورت دیگر نیست. این نزاع که میان دو طایفه طرفدار شعر نو و شعر کهنه در گرفته است ربطی به ماهیت شعر ندارد، فرقه بازی و غوغاست و ورود در غوغا در شان شاعر حقیقی نیست. عزیزالدین نسفی چه خوب گفته است که «آنکه جامه نو خواهد و جامه کهنه نخواهد، در بند است و آنکه جامه کهنه خواهد و جامه نو نخواهد، هم در بند است. آزاد آنست که او را هیچ گونه و هیچ نوع بند نبود، که بند بت باشد.....»^۱ نفی مطلق شعر جدید کاری عبث است، اما اثبات آنهم، که سطحی صورت می‌گیرد، چیزی نیست که قابل اعتنا باشد. ورود در بحث ماهیت شعر و شاعری بدون اطلاع از مقدمات فلسفه و علم استحسان درست نیست، به این جهت کسانی که می‌خواهند در این باب وارد شوند، باید این مقدمات را کسب کنند. البته باز شناختن شعر خوب از بد نیازی به این معانی ندارد و با مختصر آشنایی و برخوردار از ذوق سلیم می‌توان شعر خوب را از شعر بد باز شناخت. به این جهت است که مردم عادی هم، فی‌المثل، شعر حافظ و سعدی می‌خوانند و هرچند درست به اشارات آن پی نمی‌برند، آن را با عبارات عادی یکسان نمی‌دانند، اما تقریباً همزمان با پیدایش شعر جدید و ظهور نقادان ستایشگر آن انحرافی در قوه شناخت هم پیدا شده است، چنانکه دیگر به آسانی نمی‌توان شعر را از غیر شعر باز شناخت. آنکه گفته است: «روزی در بیمارستان به من پرسشنامه دادند، نوشتم کره‌ای دوست دارم که طعم روغن نباتی نداشته باشد.» اهل ذوق است شاید فاضل هم باشد و اگر روزنامه نویس شود توفیق بدست می‌آورد، اما سخنش شعر نیست. و اگر این سخن شعر باشد این طنزنویسها را که شاید ادعای شاعری هم ندارند باید شاعر دانست.

(۱) نقل به اختصار از کتاب انسان کامل.

اما چه کنیم که این سخنان به عنوان شعر در مجموعه‌های اشعار ضبط می‌شود و کسی جرأت ندارد بگوید اینها شعر نیست. يك صفت «مردمی» می‌آورند و منکر را دشمن مردم معرفی می‌کنند و مرتجعش می‌خوانند. بنابراین، باید سکوت کرد. تفکر که نباشد جرأت اظهار رأیی خلاف آراء همگانی هم نیست. و کسی جرأت ندارد بگوید، فی‌المثل، جمله: «من ارتفاع دریا را تنها نالیدم» و مانند آن نه تنها شعر نیست، بلکه بی‌معناست. اما چون نمی‌توانیم بگوییم بی‌معناست و سخن متعارف هم نیست، آن را شعر می‌انگاریم. شعر جدید به مقتضای وضع تاریخی ما بوجود آمده است. شاید آشفته‌گی امروزی آن هم بستگی به مقتضیات تاریخی داشته باشد. اما چرا این آشفته‌گی را حس نمی‌کنیم و آن را عین نظم و نظام و قاعده می‌انگاریم؟

چشم باز و گوش باز و این عمی حیرتم از چشم‌بندی خدا

آشفته‌گی شعر در این ده‌پانزده سال اخیر را نباید حمل بر انحطاط زودرس شعر جدید کرد. قرار نیست که همیشه و همواره شاعران بزرگ وجود داشته باشند. از زمان مرگ سعدی تا درگذشت حافظ بیش از صد سال فاصله است. وقتی در تاریخ شعر فارسی نظر می‌کنیم درمی‌یابیم که شمار شاعران بزرگ چندان زیاد نیست، اما از يك نکته هم نباید غافل شد و آن اینکه اگر چشم نداشته باشیم که حتی شاعرانی مثل نیماوشیخ داشته باشیم، پذیرش انحطاطی که گریبانگیر شعر و تصنیف‌سازی ما شده است درست نیست. این معنی که تصنیف، و به اصطلاح «ترانه»، زشت و بی‌معناست شاید بی‌اهمیت تلقی شود، اما از آنجا که نشانه است باید به آن اعتنای جدی کرد.

می‌گویند شعر امروز «شعر مردمی» است. این سخن هیچ وجهی ندارد. شعر جدید از آنجا که زمینه پیشرفت تمدن جدید را فراهم می‌کند سیاسی و اجتماعی است و چه بسا در خدمت مصالح مادی و اجتماعی مردم است، اما به این اعتبار نمی‌توان هر شعری را که به صورت نو گفته می‌شود انسانی و «مردمی» خواند و این الفاظ را به صورت شعار در آورد و وسیله خاموش کردن کسانی قرار داد که این صورت از شعر را نمی‌پسندند یا در آن چون و چرا می‌کنند. شعر نو، بر خلاف آنکه می‌گویند به مردم تعلق دارد، مردم آن را نمی‌خوانند و بیشتر مورد علاقه مردم متوسط است. اما بتدریج که در زبان مردم اثر می‌گذارد، به آن توجه می‌شود. این شعر اصلاً تبلیغ لازم ندارد. اگر باز هم شاعران خوبی ظهور کنند تنها صورت شعر فارسی همین خواهد بود. اما از این معنی نباید چنین برداشت کرد که اگر شاعران بزرگ گذشته به سبک نیما شعر نمی‌گفتند، نقصی در شعرشان بوده و این نقص را نیما متوجه شده و خود را از قید آن رها کرده است. بارها شنیده‌ایم و خوانده‌ایم که در شعر عروضی شاعر چون مقید به ردیف و قافیه است الفاظ زاید در شعر می‌آورد. تا آنجا که من در نوشته‌های نیما نظر کرده‌ام، به صراحت چنین چیزی نگفته است. گمان می‌کنم کسروی اولین نویسنده‌ای بود که چنین چیزی گفت. جهش

هم این بود که هر چند اهل فضل بود و دم از بی‌تعصبی می‌زد، هیچ ذوق نداشت و بسیار متعصب بود و سخنان عادی و معمولی و بی‌اساس خود را خیلی مهم می‌انگاشت. بعضی از نقادان ما این حرف را قاپیدند و حجت موجه نقص شعر عروضی و رجحان شعر نو بر آن دانستند. آیا آنها برآنند که مرحوم فروغ فرخزاد هم در مثنویهای خود الفاظ اضافی آورده است؟ یکی از شعرای باذوق و فاضل معاصر که جنگی خوب از اشعار جدید فراهم آورده است، در مقدمه خواندنی آن از شعر اخوان ثالث مثالی می‌آورد و می‌نویسد اگر اخوان در شعر «دو تا کفتر نشسته‌اند روی شاخه سدر کهنسالی»، مقید به اوزان و بحور و قواعد عروضی می‌بود، می‌بایست بعد از «دو تا کفتر» کلمات زاید بیاورد. حق با نویسنده است. در این شعر لازم نیست که بعد از «دو تا کفتر» چیزی بیاید. اما از این مثال به چه حق می‌توانیم نتیجه بگیریم که هر شعری که در بحر هزج سروده شود باید همینگونه باشد. شعری از حافظ مثال می‌آوریم که در همین بحر است:

ملك در سجده آدم زمین بوس تو نیت کرد
که در حسن تو لطفی دید بیش از حد انسانی
آیا حافظ الفاظ زیادی در شعر خود آورده و مقید به قید قواعد و ردیف و قافیه بوده است؟ اگر کسی بگوید اخوان می‌بایست شعر خود را به سبک پیشینیان بسراید، به او باید گفت که قافیه و ردیف در این شعر یا در این صورت شعری بطور کلی جایی ندارد، اما همین اخوان که شعر عروضی گفته و برای دل افسرده خود نوحه‌سرایی کرده است اسیر قافیه نبوده و چندان الفاظ زیادی در شعرش نیاورده است.^۱

پس این وهم صرف است که در شعر قدیم الفاظ زیادی هست و در شعر نو نیست. کسروی که این سخن را گفت از خود قیاس کرد و ناتوانی خود را به شاعر نسبت داد. اما کسی که خود ذوق شعر دارد چرا بیهودگی و پوچی این سخن را در نمی‌یابد؟

البته در شعر شاعر نمایان لفظ و لفاظی غلبه دارد. اما شاعر نمایان در هر دو فرقه هستند، چنانکه در شعر جدید هم لفاظی و بدتر از آن مهمل و بی‌معنی‌گویی فراوان است.

ایراد دیگری که بر این گفته می‌توان گرفت اینست که سخن شاعران تنها وابسته به صورت شعر نیست، بلکه صورت و مضمون در شعر یگانه است. شعر جدید تنها از حیث صورت با شعر پیشینیان تفاوت ندارد، بلکه مضمونها و زبان دیگری دارد. به عبارت دیگر، تنها با صورت‌سازی کسی شاعر نمی‌شود. چنانکه لاهوتی با اینکه شاید برای نخستین بار، به تقلید اروپاییان، شعر

(۱) نکته‌ای که بسیار قابل تأمل است اینکه بسیاری از شعرای نو ما، در حالاتی که ارتباط خود را با دنیای جدید و با نوجوانی و پیشرفت می‌برند و در «من» خود، احساس تنهایی و یاس می‌کنند، در بحور عروضی شعر می‌گویند. از این لحاظ در شعرهای فروغ فرخزاد و اخوان و نادرپور و هوشنگ ابتهاج نظر کنید. ابتهاج و اخوان و نادرپور که خوشبختانه زنده‌اند و زنده باشند، می‌توانند به ما بگویند که در چه احوالی به روش گذشتگان شعر می‌سرایند.

بی‌قافیه با مصراع‌های کوتاه و بلند ساخت، بنیانگذار شعر نو نشد، زیرا شعرهایش مضمون شاعرانه نداشت و نیما یوشیج هم که شاید از آغاز سودای گذشت از قواعد عروضی را در سر داشت و شاعرانه به تمدن و وضع جدید می‌نگریست، در ساختن شعر عروضی شاید دست و دلش می‌لرزید. و بهر حال می‌بینیم که در *افسانه*، هر جا شعرش بیشتر از حیث صورت و ظاهر به شعر گذشتگان نزدیک می‌شود، سست‌تر است، و نکته مهم اینجاست که این نزدیکی وقتی بیشتر می‌شود که با آنان از در ستیز در می‌آید:

که تواند مرا دوست دارد

وندر آن بهره خود نجوید

هر کس از بهر خود در تکاپوست

کس نچیند گلی که نبوید

عشق بی‌حظ و حاصل خیالی است

آنکه پشمینه پوشید دیری

نغمه‌ها زد همه جاودانه

عاشق زندگانی خود بود

بی‌خبر در لباس فسانه

خویشتن را فریبی همی داد

حافظا این چه کید و دروغی است

کز زبان می و جام و ساقیست

نالی ار تا ابد باورم نیست

که بر آن عشق بازی که باقی است

من بر آن عاشقم که رونده است

نیما با صراحتی که در همگان او نبود، یا اگر بود کم بود، شاعرانه از گذشته روی می‌گرداند تا عشق خود را به آنچه گذراست اعلام دارد.

کسان دیگری هم بودند که از گذشته رانده و از تمدن جدید مانده بودند و کمابیش جسارت هم داشتند و مطالبی به صورت شعر در رد و نفی قسمتی از گذشته تاریخی خود گفتند (و من نمی‌دانم چگونه گذشته را می‌شود قسمت کرد و بخشی از آن را گرفت و بخش دیگر را دور انداخت. در عالم فرقه‌سازی چنین چیزها مجاز است، اما وقتی به نام «علم» گفته می‌شود جهل مرکب است.) اما وضع شاعرانه نداشتند و چنان نظم می‌گفتند که ابن‌مالک و ملاهادی سبزواری *الفیه* و منظومه گفته بودند. و بهر حال شعر مطرح نبود. بلکه رساندن مطالب و تعلیم اهمیت داشت. اما

نیما گرچه تا پایان عمر خود را «معلم قوم» می‌دانست - و دیدیم که در این گفته زیاد هم اشتباه نمی‌کرد - در صورت تازه شعر خود از آموزش مستقیم چشم پوشید و به شاعری پرداخت، و اهمیت او در همینست و گر نه آنچه از افسانه نقل کردیم هم از حیث صورت شعری سست و بی‌اهمیت است، هم مضمونش سطحی است. شاعری که نداند هیچ شاعری (از آن حیث که شاعر است) اهل کید و دروغ نیست، باید در شاعریش شك کرد و نیما اگر به زبانی غیر از زبان افسانه مضامین دیگری نیاورده بود، به هیچ وجه مطرح نبود. البته باید گفت که در افسانه هم چیزی هست که پیدایش شعر نو را نوید می‌دهد، ولی این معنی را بعد از آنکه شاعری راهی نو گشوده است، می‌توانیم باز گردیم و آشکارا در شعر او ببینیم.

در نقادی شعر جدید يك مطلب اساسی هست که نقادان هرگز متوجه آن نیستند و آن زبان شعر نو است. شاید همین غفلت باعث شده است که اینهمه درباب صورت شعر حرف بزنند و به کشمکشهای بیهوده بپردازند و هیچیک از دوطرف دعوا ندانند و متوجه نباشند که تا چه اندازه به هم نزدیکند و وجه مشترکشان صورت پرستی است. این نزاع را خود نیما با مقالاتی که نوشت شروع کرد. او نمی‌خواست صورت پرست باشد و سعی کرد به مضمون توجه کند، اما این توجه او بسیار سطحی بود. اگر به مقالات او، و بخصوص به «ارزش احساسات»، نظر کنیم، می‌بینیم که پایه و مایه کافی برای ورود در نقادی و مباحث نظری نداشته است. شاید نیما متوجه بوده است که «زبان گویا»ی حافظ «شرح عشق دگر سان» می‌دهد و برای بیان عشق به خود و عشق به «رونده» زبان دیگری لازم است و بعدها خود به این زبان تازه شعر گفت:

در حالتی که باد گریزنده می‌رود

مرداب تیره دل

هم خشک می‌شود

در زیر شاخه‌های پر از میوه

زالی نشسته برگ و نوا جمله ساخته

روی فلک ز آتش تند است تابناک

آتش همسایگان

یا:

من چهره‌ام گرفته

من قایم نشسته به خشکی

مقصود من و حرفم معلوم بر شماست

يك دست بی‌صداست

من دست من کمک ز دست شما می‌کند طلب
 فریاد من شکسته اگر در گلو دگر
 فریاد من رسا

من از برای
 راه خلاص خود و شما
 فریاد می‌زنم
 فریاد می‌زنم

بخصوص دو نمونه را انتخاب کردم که اثر زبان قدیم و یا ضرب‌المثل جاری در آن هست. تعبیر «برگ و نوا جمله ساخته» قدیمی است و «یک دست بی‌صداست» مثل سائر است، با اینهمه زبان نیما زبان دیگری است و بتدریج به زبان مستقلی که ماده‌اش زبان همگان است و باید در صورت دادن به زبان قوم سهم و اثری پیدا کند، مبدل می‌شود: خانه‌ام ابری است

یکسره روی زمین ابری است با آن
 از فراز گردنه خرد و خراب و مست
 باد می‌پیچد
 یکسره دنیا خراب از اوست

و حواس من
 آی نی‌زن که تو را آوای نی
 برده است دور از ره، کجایی؟

خانه‌ام ابری است اما
 ابر بارانش گرفته است
 در خیال روزهای روشنم کز دست رفتندم

می به روی آفتابم
 می‌برم در ساحت دریا نظاره
 و همه دنیا خراب و خرد از باد است
 و به ره، نی‌زن که دایم می‌نوازد نی، در این دنیای ابر اندود
 راه خود را دارد اندر پیش

و، سرانجام، طبیعت در شعر نیما مظهر انسان یعنی انسان نفسانی می‌شود و زبان شعر نو در شعر

نیما تعیین و تشخیص می‌یابد:

هست شب يك شب دم کرده و خاك
 رنگ رخ باخته است
 باد نوباوه ابر از بر کوه
 سوی من تاخته است
 هست شب همچو ورم کرده تنی گرم
 در استاده هوا...

پیداست که الفاظ شعر نیما با الفاظ متداول در زبان رایج یکی است. اصولاً شاعر به زبان مردم شعر می‌گوید، اما الفاظ را چنان در شعر خود جای می‌دهد که سخن نو می‌شود و الفاظ معانی دیگر پیدا می‌کند و اشیاء در شعر شاعر نام تازه می‌گیرد. شاملو این معنی را احساس کرده است که می‌گوید:

شعر، رهایی است
 نجات است و آزادی
 تردیدی است که سرانجام به یقین می‌گراید
 مرا پرنده‌ای بدین دیار هدایت نکرده بود
 من خود از این تیره خاك رسته بودم
 چون پونه خودرویی
 که بی‌دخالت جالیزبان

از رطوبت جوباره‌ای
 این چنین است که کسانی مرا از آنگونه می‌نگرند
 که نان از دسترنج ایشان می‌خورم

و آنچه به گند نفس خویش آلوده می‌کنم
 هوای کلبه ایشان است

حال آنکه

چون ایشان بدین دیار فراز آمدند

آن

که چهره و دروازه برایشان گشود، من بودم.

آزادیی که شاعر می‌گوید مفهوم آزادی، و بخصوص، آزادی به معنی اجتماعی لفظ نیست. شاعر در تفکر و در زبان و با تفکر و با زبان آزاد است، چنانکه رهایی او هم رهایی از تفکر دیگر و

از زبان دیگر است. شاعر در زبان و با زبان، چهره و در دروازه به روی مردمان و مدینه آدمیان می‌گشاید.

اکنون مجال ورود در این بحث نیست که شاعران جدید ما چه چهره و دروازه‌ای به روی ما گشوده‌اند. همینقدر می‌گوییم که این چهره، چهرهٔ نفسانی ناقص بوده است و یا اینکه در صمیمیت شاعرانهٔ خود شریک گشایش دروازهٔ تمدن جدید بوده‌اند و بی‌غرضانه در این راه رفته‌اند. دروازهٔ شهر هرج و مرج و آسفتگی زبان را به روی ما گشوده‌اند. مقصود بی‌ادبی به شاعران جدید نیست. آنها را مسئول خرابی زبان هم نباید دانست. شاید نتیجهٔ وضع تاریخی که شعر ما را دگرگون کرد، ناگزیر می‌بایست همین باشد که هست. پس دیگر بی‌لطفی است که دوستاران شعر نو با تعصب صورت شعر جدید را صورت مطلق شعر بینگارند و قواعد عروضی را نوعی نقص یا محدودیت بدانند و از این نظر نتایج عجیب و غریب بگیرند. کسانی هم که معتقدند قافیه و ردیف یا دست کم قافیه جزء ذات شعر است و با خروج از قواعد عروضی شعر نمی‌توان گفت، با مدعی اختلافی ندارند، و این هر دو طایفه صورت شعر را اصل می‌دانند. هر دو فرقه بی‌جهت وارد نقادی شده‌اند. اما همین نزاع از نظر فهم وضع و موقع تاریخی ما بسیار اهمیت دارد و باید بدانیم که چرا شعر و شاعری که مقام آزادی و آزادگی است مجال اینهمه قیل و قال بر سر نو و کهنه شده است، بدون اینکه تحقیق شود که نو چیست و کهنه کدام. اما باید روشن کرد که چرا نیما یوشیج به صورت پیشوا و بت نوجوانان ادبی درآمد، و در عین حال، بسیاری دیگر بر او حسد بردند و پاسداران وزن و قافیۀ ظاهری او را طرد کردند. آیا نیما در زمرهٔ بزرگترین شاعران ایران است و شعر او را می‌توان با شعر فردوسی و نظامی و مولوی و سعدی و حافظ قیاس کرد؟ و آیا ستایشی که از او می‌شود بر مبنای همین قیاس است؟ یا به قول گروهی که شعرش را قابل اعتنا نمی‌دانند و یاوه‌گویی می‌شمارند، به هیج وجه شاعر نیست؟

چنانکه گفته شد، اگر مسأله را به این صورت طرح کنیم و به بحث و جدال بپردازیم به جایی نمی‌رسیم. البته من نمی‌گویم نیما بزرگترین شاعر ایران است. حتی تردید دارم که بزرگترین شاعر شعر به صورت جدید هم باشد، اما چطور می‌توان بکلی منکر ذوق و قریحهٔ شاعریش شد و گفت که شعر او سراسر یاوه است؟

شاید از این بیان نتیجه می‌گیرید که نیما شاعر میانمایه‌ای است و می‌گویید اگر چنین باشد آوازه‌ای که یافته بی‌وجه است.

نه! آوازهٔ نیما بی‌وجه نیست، بلکه نحوهٔ توجیهی که معمولاً در این مورد می‌شود بی‌وجه و انتزاعی است. زیرا بر این مبناست که اگر به شاعری، البته در دورهٔ ما، توجه شود، شعرش خوب است، یا، مثلاً، شعر زمانه است و اگر به او اعتنا نکنند، بد شعر می‌گوید یا مقلد شاعران بزرگ

است. این توجه، بخصوص در زمان ما، نادرست نیست بلکه سطحی است. شهرت نیما يك جهت اساسی و جهات بسیار اجتماعی و سیاسی و روانشناسی دارد. جهت اساسی آن اینست که نیما در برابر گذشته و ادبیات تقلیدی زمان خود نه گفت و آن را رد کرد، اما این نه گفتن و رد کردن با ترك قافیه و روی گردانیدن از علوم ادبی شروع نشد و با آن هم پایان نیافت. نیما کمابیش احساس کرده بود که وزن و قافیه و قواعد فرهنگی دوره اسلامی فرو ریخته و آنچه به نام وزن و قافیه از گذشته به ما رسیده وزن و قافیه ظاهر است. خود او می‌گوید: «قافیه مال مطلب است... مطلب که جدا شد قافیه جداست... برای ما که با طبیعت کلام دست بهم می‌دهیم هر جا که مطلبی است در پایان آن قافیه است...»

پس اینقدر بحث از ردیف و قافیه و علوم ادبی نکنیم، بلکه پرسیم که این ردیف و قافیه، که کسانی آن را جزء ذات شعر می‌دانند (البته وزن لازمه شعر است)، چیست. زیرا تا آن را ندانیم بحث درباره شعر قدیم و شعر جدید بیهوده است. هیچیک از شاعران جدید خرده نگرفته‌اند که چرا در شعر حافظ و سعدی قافیه هست. اگر هم چیزی در این مورد گفته شده جدی نبوده است. چرا؟ زیرا آنها قافیه نیندیشیده‌اند، بلکه قافیه از طبع روان و قریحه شاعری آنها برمی‌خیزد و می‌دانیم که علوم ادبی بعد از شعر می‌آید و نه پیش از آن. نیما هم این را می‌دانست که می‌گفت: «باید کاری کرد که بحور بر ما تسلط نداشته باشد تا طبق حالات، عواطف متفاوت خود، بر بحور و عروض مسلط باشیم. کوتاه و بلند شدن مصراعها بنا بر هوس و فانتزی نیست و در واقع این تجسس، تجسس لباس مناسبتر برای تعهدات شعری است...»

و جای انکار نیست که نیما نگذاشت که عروض و بحور عروضی بر شعرش مسلط باشد و این کار کوچکی نبود. پیش از او، از زمانی که افکار غربی در کشور ما راه یافت، بریدن از گذشته آغاز شد و از دوره مشروطه این امر کمابیش صورت جدی به خود گرفت و جز این هم نمی‌توانست باشد. تمدن غربی که آمد تمدن گذشته می‌بایست برود. به همین جهت اولین کسانی که با تفکر غربی آشنا شدند اغلب به تمدن اسلامی پشت کردند و به نفی و رد آن پرداختند، یا بدون تذکر تاریخی کوشیدند تاریخ را بر مبنای افکار نو، یعنی بر مبنای اطلاعات و معلومات پراکنده در باب تمدن غربی و بدون توجه به اصول مبانی نظری آن تمدن تفسیر کنند. چیزی که به پذیرش و نشر نسبتاً سریع این افکار یاری کرد و خیلی زود به آن صورت فکر عادی و همگانی داد، این بود که تمدن اسلامی در همه شئون اعم از شعر و فلسفه و علوم نقلی به تمامیت رسیده بود و این تمدن دیگر در برابر تمدن غربی که تمدن مطلق انگاشته می‌شد، آینده‌ای نداشت. در این ضمن کسانی که متوجه تمدن غربی شده بودند، بی آنکه ماهیت این تمدن و اصول و مبادی آن را شناخته باشند، آینده را در غرب می‌جستند. اکنون به این مطلب

نمی‌توانیم بپردازیم که حقیقت تمدن اسلامی چگونه تحقق یافته بود و شعر و فلسفه در بسط این تمدن چه اثری داشت. آنچه مسلم است آنست در آن اوان که ما با غرب تماس یافتیم تمدن غربی بسط یافته بود و در شرف تمامیت یافتن بود و این خصوصیت را هم داشت که می‌بایست عالمگیر شود، یعنی همه تمدنهای گذشته را از میان ببرد و جای آنها را بگیرد، یا آن تمدنها را به ماده تبدیل کند و خود صورت آن شود، یعنی قاعده و قافیه تمدن قدیم برود و قاعده و قافیه تازه جای آن را بگیرد، یا صرف توجه به ظاهر تمدن جدید دستاویز نفی مطلق گذشته شود.

پس، قافیه تمدن اسلامی را نیما سست نکرد، خود سست و شکستی شده بود، اما صورت سطحی تفکر غربی که آمد این سستی و شکست را به نهایت رساند و آن را شکست و سستی تمدن و تفکر گذشته در برابر تمدن و تفکر نو شمرد، تا جایی که تفکر گذشته هیچ و پوچ شد و از یاد رفت و آنچه از آن ماند قافیه و قاعده تمدنی مرده بود، و این قافیه و قاعده چنان تلقی شد که گویی دیگر وزن و قافیه و قاعده هیچ تمدنی نمی‌توانست باشد، و در ضمن اثری بود که از گذشته به ما رسیده بود. بی‌جهت نیست که امروز اینهمه از موارث فرهنگی و ادبی و ارزش آن سخن می‌گوییم. میراث‌خواران همواره در اندیشه میراث و ارزش میراثند. نیما یوشیج از اول چندان نظری به این میراث نداشت. با دست می‌گرفت و با پا رد می‌کرد. چندی با این میراث و با این وزن و قافیه ظاهری آن، که از باطنش جدا شده بود، بازی کرد (البته در این راه توفیقی هم پیدا نکرد) و آن را با یافته‌های نو و تازه خود به هم آمیخت. در میان معاصران او کسان دیگری بودند که وزن و قافیه ظاهری قدیم را با وزن و قافیه تمدن جدید در هم آمیخته بودند و نامشان «متجدد» بود، اما در رسم از قدیم رانده و از جدید مانده بودند. ازینرو، اثرشان در ویرانگری بود. آنها مظهر دوره‌ای بودند که تمدنی رفته است و تمدن تازه نیامده است. در دوسه قرن اخیر که شعر تقلیدی شد و شاعران بیشتر به صنعتگری پرداختند، وزن و قافیه‌ای که فرع قریحه و ذوق و حال شاعری بود، اصل شد و شعر تا حد عبارات منظوم فرو افتاد. مگویید که از قدیم علمای علوم ادبی شعر را سخن منظوم دانسته‌اند و این امر ربطی به دوسه قرن اخیر ندارد. البته علمای ادب شعر را چه بسا این چنین تعریف کرده‌اند، اما شاعران تابع علوم ادبی نبوده‌اند، بلکه قواعد و وزن و قافیه و عروض و معانی و بیان پس از شعر و با نظر کردن به ظاهر شعر بوجود آمده و هرگاه پرسش از طبع روان و قریحه و فصاحت کرده‌اند، علمای ادب به ارسطو رجوع کرده‌اند، و به این ترتیب، علوم ادبی اسلامی تابع فلسفه شده است. اما آنچه مهم است اینکه نظامی و مولوی و حافظ به پیروی از این قواعد شاعر نشده‌اند. البته شاعرانمایان در گذشته به یاری قواعد عروضی شعر گفته‌اند، و بخصوص در دوره اخیر می‌بینیم که بعضی از نظم‌پردازان از سر تقلید و بر طبق قاعده و حساب و کتاب قافیه جمع کرده و شعر سروده‌اند. پیداست که در اینگونه شعرها

اصل قافیه و لفاظی است. پس وقتی به شعر عروضی فارسی نظر می‌کنیم، به يك اعتبار، می‌توانیم بگوییم که در شعر اصیل وزن و قافیه فرع معنی و ذوق و حال شاعر است، و حال آنکه در شعر تقلیدی صورت ظاهر اصل گرفته می‌شود.

از چه زمانی شعر فارسی تقلیدی شد؟ از وقتی که تفکر، و بطور کلی، تمدن اسلامی در ایران تمامیت یافت دوره تقلید هم در شعر شروع شد. ولی، اگر بتوان گفت که، مثلاً، فلسفه اسلامی در آثار ملاصدرا به تمامیت رسید، در مورد شعر نمی‌شود حکم کرد که، فی‌المثل، شعر بعد از صائب تبریزی تقلیدی شد. آنچه می‌توان گفت اینست که بطور کلی بعد از صفویه و شاید هم خیلی پیشتر، یعنی از زمان جامی، دوره تقلید در شعر شروع شد. این تقلید در شعر و شاعری تا دوره مشروطه ادامه یافت. از این زمان، چنانکه گفته شد، کسانی در زمینه‌های مختلف، و از جمله در شعر، کوشیدند که وزن و قافیه تمدن گذشته را فرو ریزند و شاید کمابیش توفیق یافتند، اما وزن و قافیه ظاهری به صورت نوعی عادت ماند و نوجوانان نتوانستند از آن بگذرند، به این معنی که نحوه تفکر شاعران اخیر ربطی به نحوه تفکر گذشته نداشت، اما ظاهر شعرشان شبیه به شعر گذشتگان بود و متوجه هم نبودند که این وزن و قافیه تمدن گذشته نمی‌تواند وزن و قافیه تمدن و تفکر جدید باشد. نیما این امر را به اجمال دریافته بود. البته اگر قصدمان جدل باشد، می‌توان گفت که لاهوتی قبل از نیما یوشیج شعر بی قافیه گفته و در بعضی از اشعار خود مصراعها را کوتاه و بلند آورده است. راستی مسأله‌ای است! ابوالقاسم لاهوتی یکی از شعرهای ویکتور هوگو را به عبارت موزون فارسی ترجمه کرده و، در واقع، خواسته است صورت شعر هوگو را در ترجمه هم نگاه دارد. جز این ترجمه، شعرهای دیگری هم دارد که در آن قافیه‌پردازی و تساوی مصراعها مراعات نشده است، با اینهمه لاهوتی بنیانگذار شعر نو نیست. چرا؟ درست است که اگر ملاحظات سیاسی و اجتماعی را در این امر دخیل بدانیم با آنچه منتقدان شعر امروز درباره «تعهد شاعر» و جنبه‌های اجتماعی شعر و «شعر در خدمت مردم» و مانند آن می‌گویند، لاهوتی را که پایبند ایدئولوژی هم بود می‌باید بنیانگذار شعر نو بدانند، و اگر می‌بینیم که ندانستند از آن جهت است که این امر به دست نقادان نیست که تعیین کنند چه کس بنیانگذار است و چه کس نیست. می‌خواهم بگویم که نیما اگر خود را پایبند به يك ایدئولوژی می‌دانست، شاید این مرجعیت را پیدا نمی‌کرد، زیرا شاعر از آن جهت که شاعر است از هیچ ایدئولوژی پیروی نمی‌کند. ایدئولوژی که در کار آمد توجیه و منطق و ارزش و این قبیل چیزها هم لازمه آنست و شاعر تا از منطق و ارزش، و بطور کلی، از ایدئولوژی خارج نشود شاعر نیست^۱. البته من هم

(۱) هیچ شاعر حقیقی را نمی‌شناسیم که در شعر خود خدمتگزار ایدئولوژی، یا آنچه در عمل مؤثر است، باشد، بلکه اثر و عمل و ارزش از شعراو برمی‌آید و به این ترتیب است که به خلق خدمت می‌کند.

می‌دانم که مایاکوفسکی یا لویی آراگون و... پایبند ایدئولوژی بوده‌اند. نکته اینست که آنها اولاً و بالذات شاعر بوده‌اند، و بالعرض اهل ایدئولوژی. حال آنکه کسانی چون لاهوتی، هر چند از ذوق شاعرانه بی‌بهره نبوده‌اند، نخست به ایدئولوژی تعلق دارند و شعر را در خدمت ایدئولوژی قرار داده‌اند. پس اگر ابوالقاسم لاهوتی شعر بی‌قافیه گفته است، زبان عبارت و زبان ایدئولوژی را گرفته و به صورت موزون در آورده است و در شعرهای بی‌قافیه او کمتر ابداع وجود دارد، اما در عوض وزن ظاهر تمدن غربی در آن منعکس است، و از اینرو او را باید در شمار کسانی نهاد که در زمینه ادبیات و اجتماعیات در اقتباس از ظاهر تمدن غربی کوشیده‌اند. به عبارت دیگر، لاهوتی بیشتر از لحاظ اجتماعی و سیاسی اهمیت دارد، حال آنکه نیما وضع دیگری دارد. او میراث وزن و قافیه ظاهری را رها نکرده است که از سبک ظاهری شعر غربی پیروی کند. او در سیر شاعرانه خود خواسته است به سبک و صورتی از تمدن برود که شاعران و فیلسوفان، و بطور کلی، متفکران غربی به تمدن خود داده‌اند. توضیح اینکه نیما پوشیچ، که چندان پیوندی با گذشته نداشت، گویی به نحوی مبهم احساس کرده بود که وزن و قافیه گذشته مناسب تفکر جدید نیست. البته از این گفته نباید چنین استنباط کرد که نیما اهل تفکر فلسفی بوده است. از هیچ شاعری نباید چنین توقعی داشته باشیم و اینکه گاهی می‌بینیم شعر را به فلسفه تحویل می‌کنند و شعر شاعر را با فلسفه فیلسوف می‌سنجند و برای بزرگداشت یک شاعر عنوان فیلسوف به او می‌دهند، آسانگیری و تعارف است و جدی نباید گرفت.

نیما فیلسوف نبود، ولی شاعر بود. و مهم اینکه شاعری بود که نمی‌خواست شعرش تابع وزن و قافیه ظاهری باشد. از اینرو، یکسره از گذشته برید و به خیال خود به آینده رو کرد. این آینده تمدن غربی بود. او شتابزده، اما شاعرانه، به این تمدن نظر کرد، و بجای اینکه مثل اهل ادبیات تنها مظهر تمدن باشد، به پیش‌آمدن آن کمک کرد.

شاعران حقیقی مظهر تمدن نیستند، بلکه نمایاننده تمدن و مظهر آینده‌اند. آیا نیما می‌توانست نمایاننده تمدن باشد؟ آری او در حد خود نمایاننده تمدن جدید است، اما نمایاننده آینده نیست. تازه وقتی می‌گوییم نمایاننده تمدن جدید است، مقصود این نیست که این تمدن با شعر او و در شعر او تحقق یافته است. شعر نیما مبنای تمدن جدید است. حقیقت تمدن غربی با تفکر متفکران غربی و در شعر شاعران غربی و... تحقق یافته است، و به عبارت دیگر، شاعران و متفکران حقیقی غرب مظهر آن تمدن هستند. نیما پوشیچ در دوره‌ای شعر می‌گوید که تمدن غربی، تمدن موجود است نه اینکه تمدن آینده باشد. نکته اینست که گذشته غرب می‌بایست آینده ما باشد و ما که از گذشته خود جدا شده بودیم، در سرنوشت غرب شریک شویم. پس ما در وضعی نبوده‌ایم که بنیانگذار تمدن باشیم، فقط می‌توانستیم در تمدنی سهیم شویم که امروز تمدن مطلق است، و

این تمدن در غرب تحقق یافته و هم اکنون که عمر چهارصدساله دارد، تمامیت یافته، و دوره آن در شعر بعضی از شاعران غربی و در تفکر مارتین هیدگر به سر آمده است. پس نسبت شاعر ما با این تمدن نسبت نماینده و ظاهر است و البته که نماینده تام و تمام تمدن غرب هم نیست. می‌توان به این گفته ایراد کرد که ذبیح‌بهرروز و ایرج‌میرزا و عشقی^۱ هم تعلقی به گذشته نداشتند و تحت تاثیر افکار نو بودند، پس چرا آنها را نتوانیم نماینده تمدن جدید غرب بدانیم؟ درست است که آنها بجد از تفکر قدیم بیگانه‌اند و یا آن را چنان تفسیر می‌کنند که ربطی به تمدن گذشته ندارد و چه بسا از آن بیزارند، اما همچنان نادانسته در قید و بند عادات کهنند و وزن و قافیه‌ای که در شعرشان هست صورتی از وزن و قافیه ظاهری تمدن گذشته است که نتوانسته‌اند از آن بگذرند. بعضی از اینان چنان به گذشته بی‌اعتنا هستند که نوعی تفکر را که به آن خو گرفته‌اند مطلق می‌دانند، و بنابر این، نمی‌توانند از گذشته بگذرند، و برای بعضی دیگر که به گذشته بی‌اعتنا نیستند، گذشته حکم کابوس را دارد. از اینرو، هیچیک از قید عادات گذشته نرسته‌اند.

نیما به گذشته بی‌اعتناست، اما گذشته کابوس او نیست. او با گذشته چندان انسی نداشت با مولوی و حافظ و نظامی تماسی سطحی گرفته بود و شعر آنان را بر مبنای پندارهای سطحی تفسیر می‌کرد. اما این را می‌دانست که شاعران حقیقی برده و بنده علوم ادبی نیستند و اگر در سده‌های اخیر شعر تابع بحور و اوزان و قواعد عروضی شده است، از نبروست که، هر چند بسیاری از آن شاعران طبع روان داشته‌اند و دارند، بیشتر مضامین شعرهاشان را از گذشته گرفته‌اند و با صنعتگری در قید وزن و قافیه نهاده‌اند. صرف آوردن صورت یا مضمون نو شعر نمی‌شود. در شعر صورت و مضمون یگانه است. نیما که تا اندازه‌ای این معنی را احساس کرده بود، بازی با الفاظ را نپسندید و با زبان جدید و تعبيرات و تشبیهات تازه‌ای شعر گفت که با مضامین و افکار جدید (که به صورت ناقص دریافته بود) مناسبت داشت.

جهت اساسی نفوذ نیما و مرجعیت او از اینجاست، اما، چنانکه گفتیم، جهات روانشناسی و اجتماعی دیگری نیز که فرع بر جهت اصلی است، در این امر دست داشته است که به اجمال به آن می‌پردازیم.

(۱) نام عشقی را از آنجهت در کنار نام ایرج قرار دادم که ذوق و شور و حال داشت، و گرنه هرگز مقصودم این نیست که مقام عشقی را در شعر همتراز ایرج‌میرزا بدانم. شعر عشقی بسیار سست است.

(۲) یا بهتر بگویم تمدن غربی را هم درست نشناخته‌اند و به خیالی از آن قانع شده‌اند. اینان رشته پیوند خود را با مآثر گذشته بریده‌اند و از تجدد حقیقی هم و امانده‌اند و اصرارشان در تجدد هم ناشی از همین درماندگی است.

جهات نفسانی و اجتماعی شهرت و اعتبار نیمایوشیج

ما از وقتی که از گذشته خود روی برتافتیم و با شتاب متوجه غرب شدیم، نپرسیدیم تمدن غربی چیست. بی چون و چرا آن را پذیرفتیم و به این جهت فقط به جلوه‌های ظاهر آن پرداختیم. شتابزدگی ما هم بی‌وجه نبود. ما دیر با غرب آشنا شده بودیم و دیگر فرصت درنگ نبود. از سوی دیگر، این تأخیر باعث شد که ما در دوره‌ای با غرب تماس پیدا کنیم که تمدن غربی به مرحله تقلید رسیده و امپریالیسم در جنب فعالیت اقتصادی و سوداگری خود به صدور سرمایه فرهنگی غرب پرداخته بود. به این ترتیب، متفکران اجتماعی در حوزه‌های شرقشناسی تربیت شدند و شناخت غرب و بازشناختن کشور و قوم خود را در این حوزه‌ها آموختند و به تقلید از کسانی پرداختند که خود مقلد بودند و همین افکار تقلیدی را به عنوان فکر غربی و نو و عملی نشر و رواج دادند، و حاصلش همین نحوه تفکری است که اکنون داریم، یعنی اصلاً اهل تفکر نیستیم و تفکر را بیهوده می‌انگاریم. ما اهل تقلیدیم و اصولاً در دوره تقلید این امکان وجود دارد که به جای توجه به افکار و تعمق در معانی شاعران و اهل نظر، به تقلید از آنان بپردازند و آنها را نسنجیده بستانند. مثالی بزنیم: وقتی که من خیلی جوان بودم هدایت «تابوت عهد» بود و هر روزنامه و مجله‌ای که باز می‌کردی ذکر جمیلی از هدایت هم در آن بود. در آن دوره از نیما هم کمابیش حرف می‌زدند، اما هنوز نیما شهرت و اهمیت هدایت را نداشت. البته جای آن نیست که هدایت را با نیما بسنجیم و، مثلاً یکی را در مرتبه بالاتری از دیگری قرار دهیم. آنچه در اینجا به نظر من می‌رسد اینست که هدایت از نیما شیداتر بود و بیشتر از او هم احساس غربت می‌کرد، هر چند که این معنی را به اندازه نیما نگفته باشد. بهر حال، دوره هدایت کم‌کم بسر آمد تا آنجا که بعضی از نویسندگان امروز نمی‌دانم چرا اصلاً او را قبول ندارند، و شاید آثار متوسطش مثل حاجی‌آقا را می‌پسندند. اما در مورد نیما، که دیرتر آمده است، هنوز زود است که اینگونه داوریه‌ها بشود. صبر کنیم چند سال دیگر این آتش هم سرد می‌شود و این دم و دستگاه از رونق می‌افتد و نیما مقام خود را به عنوان یک شاعر پیدا می‌کند. البته دوره نیما به همان زودی که رد و نفی هدایت جای ستایش او را گرفت، بسر نخواهد آمد. زیرا هدایت گرچه نویسنده بزرگی بود و نسبت به همگان خود ذوق و قریحه بیشتری داشت، اما دعوی بدعتگذاری نداشت، حال آنکه نیما بنیانگذار شعر نو فارسی است و همراهان و پیروانی دارد که به اصطلاح «شعر نیمایی» می‌گویند. وانگهی هرگز در مورد رمان‌نویسی جدید این بحث پیش نیامده بود که آیا باید در سبک داستان‌سرایی نوآوری کرد یا نه، حال آنکه نیما تحولی در شعر بوجود آورد که اگر بظاهر بخواهیم درباره آن حکم کنیم، می‌گوییم او مراعات بی‌چون و چرای قواعد عروضی را لازمه شاعری ندانست، بلکه می‌خواست که این قواعد تابع شعر باشد نه بر عکس. اگر بخواهیم به مسامحه

قیاسی بکنیم، می‌گوییم آندره برتون تا اندازه‌ای بدعتگذار بود، اما شکسپیر و گوته و ریلکه شاعران بزرگی بودند. نیما را هم نباید از آن حیث که شاعر است با مولوی و نظامی و سعدی و حافظ سنجید، و اگر نام او همه جا را گرفته، از آنروست که راه نوی نشان داده و پیروانی دارد که برایش مجلس بحث و سخنرانی ترتیب می‌دهند و درباره‌اش مقاله می‌نویسند. البته شهرت شاعران بزرگ و شعر آنها ربطی به ایدئولوژیها و تبلیغات ندارد و شهرتهایی که با تبلیغات بوجود آید از بین می‌رود، و بالاخره، بحث‌هایی از این دست که شعر فارسی در آثار نیما به کمال رسیده موهوم و بی‌مورد انگاشته خواهد شد. اما تصور نشود که این قبیل بحث و فرض‌ها هم‌اکنون موهوم و بی‌معنی نیست، بلکه وهم مناسب زمانه است و ما آنقدر در تقلید فرو رفته‌ایم که نمی‌توانیم موهوم بودن آن را درک کنیم، تا آنجا که این موهومات جزو مسلمات قوم شده است.

من یکبار به‌اجمال این گفته را تصدیق کرده‌ام که شعر جدید راهگشای تمدن جدید است، اما بر این اساس نمی‌توان شاعران گذشته را ملامت کرد که چرا قید قواعد عروضی را از شعر خود نگشوده‌اند و بشارتگر تمدن جدید نشده‌اند. من معتقد نیستم که شعر تابع اوضاع و مقتضیات اجتماعی است. اما کسانی که این امر را مسلم می‌دانند ناگزیر باید شعر هرشاعری را در تاریخ آن شاعر قرار دهند و بخوانند و درباره‌ آن حکم کنند و طرز سخن نیما را مطلق ندانند. در این مورد آنچه بیشتر اسباب دردسر شده شعار «شعر در خدمت مردم» است. این شعار شمشیر داموکلس ما شده است. زیرا هرکس بپرسد شعر در خدمت مردم یا شعر در خدمت اخلاق و دین و... چه معنی دارد و چگونه شاعر می‌تواند خدمتگزار چیزی و کسی باشد و در عین حال از آزادی و آزادی، که لازمه شاعری است، محروم نشود، به‌جای اینکه درباره پرسش فکر کنند، می‌گویند: مدعی هوادار شعار «شعر برای شعر» (پارناسیسم) است. نه! شعر برای شعر هم مثل بقیه شعارهاست. شاعر در خدمت مردم است به‌شرط آنکه دیگران برایش تکلیف معین نکنند. شاعر از آن حیث که اهل تفکر است معلم قوم است و به‌مردم خدمت می‌کند، اما معمولاً خدمت به‌مردم را پیروی از این یا آن ایدئولوژی می‌دانند، و در واقع، خدمت به‌مردم به‌هیاهو درباره مردم تبدیل می‌شود. اینهمه از مردم حرف زدن چه‌فایده دارد؟ شاعر متوجه حق است و واسطه پیوند مردمان به‌حق می‌شود. به‌این ترتیب، هرشاعر حقیقی با مردم است، اما این نزدیکی او به‌مردم با مصلحت‌بینی و مصلحت‌طلبی مناسبت ندارد. اگر شاعر مراعات مقتضیات کند و به‌اقتضای زمانه شعر بگوید، دیگر ابداع، یا به‌اصطلاح متداول، «خلق آثار هنری» چه معنی دارد؟ چگونه شاعری که در محیط تقلید زندگی می‌کند می‌تواند قید تقلید را بردارد و در شعر نوآوری کند؟

گویا ماکسیم گورکی در توجیه وضع مایاکوفسکی گفته بود که او با دل و جان به‌انقلاب وابسته بود و از اینرو شعر او در خدمت انقلاب درآمده است. پس، با توجه به‌این گفته، می‌توان

گفت که شاعر اگر دل و جانش با مردم باشد، شعرش در خدمت مردم است. در این مورد هیچ خلاقی نیست. ولی این سخنان ربطی به شعر ندارد. زیرا خدمت به مردم جزء تعریف شعر نیست. وانگهی چه کسی و بر چه مبنایی تعیین می‌کند که شاعر از چه طریق باید مفید و مؤثر و خادم قوم باشد؟ نقادان به این پرسش بر مبنای مقبولات و مسلمات خود جواب می‌دهند و گردن گذاشتن به مسلمات خود را خدمت به مردم می‌دانند، اما این خدمت به مردم نیست، نوازش خود و اثبات ذات است. و این اثبات ذات خلاف مردم‌دوستی است.

اشاره کرده‌ام که نیما در تحول زمان و تغییر فکر سهمیم بوده و تا اندازه‌ای به تجدید یاری کرده است، اما یاری او کمتر از آنست که معمولاً می‌پندارند. البته نیما را باید بخوانیم و قوت و ضعف او را بشناسیم، اما تا کنون با این شاعر اینگونه روبرو نشده‌اند. بعضی یاوه‌درایش خوانده‌اند و جماعتی هم بحث در آثار او را با ستایش از او اشتباه کرده‌اند. این هر دو روش ناسپاسی و حق‌ناشناسی است. اگر نیما، چنانکه خود مدعی بود، مقام معلمی قوم را داشت، شاگردان بررسی کنند که از چه حیث معلم بود و چه مقامی در شاعری داشت. معلمی که شاگردان بزرگ و دانا نداشته باشد، معلم خوبی نیست. در پاسخ کسی که می‌گوید نیما اصلاً شاعر نبوده است، چرا باید ناسزا گفت و حرفهای پریشان زد؟ تعلق خاطر خوبست، اما تعصب خامی است. آیا نزاع میان طرفداران شعر نو و شعر کهنه از آن جهت صورت ناسزا و دشنام‌گویی پیدا کرده که هیچیک از دو فرقه مطلب جدی برای گفتن ندارند؟

مخالفتان نیما اگر بگویند شعرش فصیح نیست یا فصاحتش کمتر از بعضی دیگر است، حق دارند. اما پیروان نیما هم بی‌حق نیستند که می‌گویند شعر عروضی امروز تقلیدی است، به شرط آنکه نگویند بطور کلی شعر عروضی شعر نیست. آیا باید این شعر تقلیدی را نفی کرد؟ نه. زیرا این تقلید نباید با آنچه نوخواهان در باب نحوه سرودن شعر عروضی گفته‌اند، اشتباه شود. زیرا مقصود از آن اینست که با شعر عروضی متأخران، که در حد خود مغتنم و خواندنی است، تمدن تازه متحقق نمی‌شود و تفکر تازه در آن کیست یا ضعیف است.

کسانی که به سبک پیشینیان شعر گفته‌اند، وقتی حکایت و قصه و مثل و مضامین اخلاقی و اجتماعی را به نظم کشیده‌اند، گرچه مضامین شعر آنها تکراری است، قدرت شاعریشان را نمی‌توان انکار کرد. خانلری در منظومه عقاب زبانی محکم دارد، و بهار در قصاید و قطعات خود شاعری زبردست است. یکی از بهترین قطعات او را که نامش «دخترک اعجمی‌نسب» است، نقل می‌کنیم:

دیدم به بصره دخترکی اعجمی‌نسب روشن نموده شهر به نور جمال خویش
می‌خواند درس قرآن در پیش شیخ شهر وز شیخ دل ربوده به غنچ و دلال خویش

می‌داد شیخ درس ضلال مبین به او و آهنگ ضاد رفته به اوج کمال خویش
 دختر نداشت طاقت گفتار حرف ضاد با آن دهان کوچک غنچه مثال خویش
 می‌داد شیخ را به دلال مبین جواب وان شیخ می‌نمود مکرر مقال خویش
 گفتم به شیخ: راه ضلال اینقدر مپوی کاین شوخ منصرف نشود از خیال خویش
 بهتر همان بود که بمانید هردوان او در دلال خویش و تو اندر ضلال خویش
 در این قطعه مطایبه‌ای هست که هر که بخواند لذت می‌برد، یعنی مضمون آن لطیف است و
 خلاصه شوخی ظریفی است و می‌دانیم که شوخی با شعر یکی نیست و اگر گاهی چنین اشتباهی
 می‌کنیم از آنست که شعر را برای تفریح و لذت بردن می‌خوانیم و مقام شعر را همین می‌دانیم که
 اشخاص بخوانند و لذت ببرند.

زیباترین شعر شهریار هم قطعه‌ای است درباره مرگ کودک مسلول. و حکایت اینست که
 دختر بیست و مادری و پسری. پدرشان تازه مرده است. دختر، مسلول است، و طیب روزی به
 مادر می‌گوید در فصل پاییز که برگریزان شروع می‌شود کودک مسلول هم می‌میرد. پسر کوچک،
 یعنی برادر دخترک مسلول، صبح فردا برگهایی را که از درختان می‌ریزد به شاخه‌ها می‌بندد. این
 حکایت منظوم است. و فقط مضمون آن اهمیت دارد. چنانکه اگر حاصل آن را به نثر هم بنویسی
 یا بگویی خواننده یا شنونده را تکان می‌دهد. در شعر شاعران دیگر هم اگر نظر کنیم به خلاف
 این حکمی که کردیم نمی‌رسیم.

از رهی معیری هم باید نام ببریم که اگر غزلش شور و حالی داشت از آن جهت بود که خود را
 «سوسن وحشی» حس می‌کرد که در ویرانه‌ای افتاده و بی زبان شده است. شاید او نقص زبان
 خود را حس می‌کرد و همین احساس به شعر او لطف و شور می‌داد. رهی دردمندی بود که در
 دوره بی‌دردی نمی‌توانست با درد خو کند؛ اوقات شاعرانه نداشت و اگر داشت زمانه تشویش وقت
 او می‌داد و به همین جهت، غزلش سراسر بیان اهواء نفس بود. با اینهمه، در میان شاعرانی که
 به سبک قدیم، و بخصوص به صورت غزل، شعر گفته‌اند، شاید مانند او کم باشد. اگر چه در
 مورد او هم گفته‌اند - و می‌توان گفت - که مقلد است. در مقلد بودن شاعران قافیه‌پرداز عصر
 حاضر حرفی نیست، ولی بعضی از این مقلدان خوش‌قریحه‌ترند و بعضی قریحه‌چندانی ندارند.^۱
 درباره پروین اعتصامی چه بگوییم که مضامین شعر او بیشتر اخلاقی است. گویی که همواره
 نظر به بوستان سعدی و دیوان ناصر خسرو داشته است. پروین که بیشتر در شعر خود

۱) مقلد بودنشان در تفکر شاعرانه است و این يك امر تاریخی است نه آنکه بگوییم قوه و استعداد شاعری اختصاص به دوره‌ای دارد
 و شاعران معاصر از این قریحه و استعداد بهره‌ای ندارند. بعضی از آنان طبع روان و قریحه‌عالی دارند، اما...

مضمون‌سازی کرده و به توصیف پرداخته است، به گمان من، فصیح‌ترین شاعر دوره اخیر است. یکی از اشعار خوب و لطیف او قطعه «محتسب و مست» است. این قطعه را هم نقل می‌کنیم و آن را با قصه «مست و محتسب» مولوی می‌سنجیم، نه برای اینکه تقلیدی بودن آن را نشان دهیم، بلکه برای اینکه از این مقدمه نیز نتیجه بگیریم که اینها چگونه از تفکر و تمدن قدیم دل برکنده و از آن دور شده و به ظاهربینی عصر جدید دل بسته‌اند. اینک قطعه «محتسب و مست» را بخوانید که بر مبنای اخلاق و به قصد بیان سستی مبانی اخلاقی و یا فساد گروهی از گروه‌های جامعه است. این قطعه در حقیقت یک انتقاد اجتماعی است:

محتسب مستی بهره دید و گریانش گرفت
مستی زان سبب افتان و خیزان می‌روی
گفت: می‌باید تو را تا خانه والی برم
گفت: تا داروغه را گوئیم در مسجد به خواب
گفت: نزدیک است قاضی را سرا، آنجا شویم
گفت: دیناری بده پنهان و خود را وارهان
گفت: از بهر غرامت جامه‌ات بیرون کنم
گفت: آگه نیستی کز سر در افتادت کلاه؟
مولوی هم قصه مست و محتسب و گفتگوی آن دو را در مثنوی آورده است. آن را هم بخوانید شاید از قیاس آن دو بتوان نکته‌های مهمی را استنباط کرد:

محتسب در نیمه‌شب جایی رسید
گفت: هی! مستی، چه خوردستی؟ بگو
گفت: آخر در سبو واگو که چیست
گفت: آنچه خورده‌ای آن چیست آن؟
دور می‌شد این سؤال و این جواب
گفت او را محتسب: هین، آه کن
گفت: گفتم آه کن، هو می‌کنی؟
آه از درد و غم و بیدادی است
محتسب گفت: این ندانم، خیز! خیز!
گفت: رو، تو از کجا من از کجا
گفت: مست، ای محتسب، بگذار و رو
گر مرا خود قوت رفتن بدی

در بن دیوار مردی خفته دید
گفت: از آن خوردم که هست اندر سبو
گفت: از آن خورده‌ام که آن خفی است
گفت: آن کاندر سبو مخفی است آن
ماند چون خر محتسب اندر خلاب
مست «هو هو» کرد هنگام محن
گفت: من شادم، تو از غم دم زنی؟
هوی هوی می‌خوران از شادی است
معرفت متراش و بگذار این ستیز
گفت: مستی، خیز و تا زندان بیا
از برهنه کی توان بردن گرو؟
خانه خود رفتمی، وین کی شدی؟

گر مرا رای و تدبیری بدی همچو شیخان جاه و توقیری بدی در هر دو قصه، مست و محتسب با هم نزاع و گفتگو می‌کنند، یا بهتر بگوییم، در قصه مولوی نزاعی نیست، مست و محتسب به دو زبان سخن می‌گویند و محتسب زبان مست را نمی‌فهمد اما در قصه پروین هر دو يك زبان دارند و آن زبان عقل و منطق متعارف است و کلام مست به این پایان می‌یابد که: «در سر عقل باید بی‌کلاهی عار نیست» و مست هم مظهر عقل می‌شود. مقصودم ایراد به پروین اعتصامی نیست و اتفاقاً از آن جهت که مستان و دیوانگان زمان ما هم مست نما و دیوانه‌نما هستند، پروین درست گفته است. اما مست مولوی مست حقیقی است و با عقل مشترك کاری ندارد و سخنانی می‌گوید که محتسب عاقل چون خر در خلاب می‌ماند. او وقتی محتسب می‌گوید، «آه کن!» هوهو می‌کند، و چون محتسب بر او اعتراض می‌کند که چرا هو می‌کند، جواب می‌شنود که: «من شادم، تو از غم دم زنی؟» تو از آه می‌گویی و من هو می‌گویم.

آه از درد و غم و بیدادی است

هوی هوی می‌خوران از شادی است

محتسب عاقل، که معنی این سخنان مستانه را در نمی‌یابد، مست را امر می‌کند که برخیزد و با او به زندان برود، نمی‌داند که مست قوت رفتن ندارد و اگر داشت سر و کارش با محتسب نمی‌افتاد و اگر عاقل بود مانند شیخان بر سر دکان خود بود.

در شعر مولوی صورت و مضمون یگانه است و شعر حقیقی است. اما شعر پروین که فصیح است هیچ مضمون تازه ندارد. متضمن طنز و سرزنش قاضی و والی و داروغه است، و این تازگی ندارد. این قطعه، در واقع، يك نقد اجتماعی است که گذشتگان هم مانند آن را گفته‌اند، و اگر يك نکته در شعر پروین نبود و ما نمی‌دانستیم که این شعر از کیست، می‌توانستیم در تاریخ سرودن آن هم سرگردان بمانیم. آن نکته که در قطعه پروین تازگی دارد چیست؟ نکته اینست که مست مظهر عقل و خردمندی شده است. عقل چیست؟ پیداست که الفاظ غالباً در شعر معانی مبهم و مجمل دارند و هیچ شاعری مثل عالم لغت‌معنی اشعار را بیان نمی‌کند و در شان او هم نیست که معانی الفاظ را بگوید، اما از میان کلام پیداست که این عقل، عقل به معنای متداول است. عقل به این معنی در آثار گذشتگان هم آمده است. حتی صورتی از عقل بوده است که بامستی هم جمع می‌شده است. اما عقل مشترك و عقل به معنی متداول با مستی نسبتی ندارد. بهر حال، اگر تازگی شعر پروین هم در این نکته باشد، مهم اینست که او به عقل معنای تازه نداده است. در زمانه او (یعنی زمانه ما) عقلی جز این عقل نمی‌شناختند. پروین هم در شعر خود عقل را به معنایی آورده است که همگان می‌فهمند.

پس این قطعه مظهر اوضاع و احوال زمانه است و با مقتضیات اجتماعی و فکری زمان شاعر مناسب دارد. اما مطالب و مضامین آن آنقدر کلی و عام است که خوب در صورت شعر عروضی جا افتاده است.

خلاصه آنکه، مضمون نو زبان نو می‌خواهد و اگر شعر فارسی صورت جدیدی پیدا کرده است این تجدد با تجدیدی که در نحوه فکر و عمل پیدا شده است ارتباط دارد. نقص و فقری هم که در شعر نو وجود دارد مربوط به نقص ما در قبول تجدد در ابتدای تماس با غرب است. شاید پیشقدمان شعر و ادب جدید فارسی مرتبه‌ای بالاتر از فضلالی مروج فکر غربی داشته باشند. اما این نکته را حمل بر این نباید کرد که در يك تمدن می‌تواند شئون نامتناسب وجود داشته باشد. برتری مقام بعضی از شاعران و رمان‌نویسان جدید بر دیگر مبلغان و اهل فضل دوره جدید مربوط به قابلیت آنان و ذوق و قریحه و صفا و صمیمیت بیشتر و آزادگی نسبی اهل ذوق و شعر است. پس در مورد شاعران جدید گزاف نگوییم و شعر رسمی را هم هیچ و پوچ و بی‌اهمیت نینگاریم. اگر مضامین تازه در این صورت شعر کم است ذوق شاعرانه را نباید انکار کرد. در مقابل، شعر نو هم بوالهوسی نبوده است. گمان می‌کنم اگر پرسش بدین صورت مطرح شود که کدامیک از دو صورت شعر برتر است، هر دو فرقه به اعتباری حق داشته باشند. اما طرح اینگونه پرسشها بیجا و بی‌مورد است. بیایید پرسش را به صورت دیگری مطرح کنیم و بپرسیم، چرا تجدد در شعر فارسی بوجود آمد؟ وجه امتیاز شعر نو از شعر کلاسیک چیست؟ و قدری در صورت و مضمون شعر و نسبت صورت و مضمون تأمل کنیم و وارد در ماهیت و معنی تحول شعر فارسی بشویم.

وضع کنونی زبان فارسی

۷

در این اواخر درباب زبان فارسی بسیار می‌نویسند و می‌گویند، اما گمان نمی‌کنم از این گفته‌ها و نوشته‌ها مددی به زبان برسد. زیرا آنچه می‌گویند و می‌نویسند معمولاً جدی نیست و به زبان ارتباط ندارد، بلکه زبان وسیله اثبات اغراض شده است. مقصود این نیست که هر چه تاکنون گفته شده نادرست است، بخصوص که کسانی توجه دارند که زبان فارسی زبان فردوسی و ناصر خسرو و مولوی و سعدی و حافظ و غزالی و بیهقی و سهروردی است و به انحطاطی که از زمان صفویه عارض آن شده است آگاهی دارند. زبان تاریخ دارد و اگر آن را به صورت يك امر انتزاعی درآورند می‌توانند درباب آن احکامی بیان کنند که در حد خود درست است، اما از آنجا که به حقیقت تاریخی زبان ربطی ندارد، فقط بازار قیل و قال را گرم می‌کند و می‌بینیم که مطالب عادی و نزاع‌های سطحی در مورد زبان بازار پر رونق دارد و قیل و قال از سالها پیش آغاز شده و روز به روز بیشتر می‌شود. غالباً از نارسایی زبان فارسی سخن می‌گویند و البته زبان فارسی نارساست و نارسا شده است اما مدعیان معلوم نمی‌کنند که این نارسایی چیست و در کجاست و آیا می‌شود آن را رفع کرد و اگر می‌شود، راه رفع آن چیست.

وقتی معلوم نیست که مسأله چیست و درباب چه مطلبی باید بحث کرد، این مداخله لزومی ندارد و اگر لازم باشد و بتوان از آن نتیجه‌ای گرفت، این نتیجه محدود به رفع کج‌سلیقگیها یا غلط‌نویسیهایی است که غالباً از بی‌سوادی است (و البته این بی‌سوادی و جهل هم به بیماری کلی زبان و فقر تفکر باز می‌گردد.) با اینهمه من این نتیجه را ناچیز نمی‌شمارم و می‌دانم که آشنایی با زبان شاعران و نویسندگان فصیح قرون پنجم و ششم و هفتم نه فقط در پاکیزه نوشتن به ما مدد می‌کند بلکه برای درك و فهم وضع کنونی زبان ضروری است. جماعتی که بیماری سرهنویسی ندارند یا درمان درد زبان را در واژه‌تراشی نمی‌دانند، ممکن

است بگویند که زبان چه ربطی به چون و چراهای فلسفی دارد و برای اصلاح زبان به طرح مسائلی از قبیل اینکه زبان چیست و نارسایی آن در کجاست نیاز نداریم. زبان وسیله فهمیدن و فهماندن است و باید آن را طوری رसा کرد که از عهده فهماندن مقاصد بر آید (اگر در اینجا جماعت سرهنویسان را جدا کردم بدان جهت است که معتقدم اصلاً این جماعت با زبان تماس ندارند، بلکه آن را تابع اهواء و احساسات و اعتراض و عقاید خود کرده‌اند. اینان از حقیقت زبان و تفکر دورند و تعصب دارند و به گمان من اهمیت ندارد که چه می‌گویند و می‌نویسند.) اینکه زبان وسیله فهمیدن و فهماندن است از طریق روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و زبان‌شناسی به ما رسیده است و بخصوص اهل زبان‌شناسی و روان‌شناسی در مورد آن اصرار دارند. حال آنکه من در میان زبان‌شناسان بزرگ کسی را نمی‌شناسم که زبان را صرفاً وسیله فهمیدن و فهماندن بداند. البته صورتی از زبان، زبان فهمیدن و فهماندن است و افراد و طوایف بشر مناسبات اجتماعی و اقتصادی دارند و این مناسبات با زبان برقرار می‌شود و حتی زبان به آن صورت و معنی می‌دهد. ولی وجود بشر محدود به این روابط و مناسبات و نیازهای مادی و نفسانی متناسب با آن نیست که زبان هم جز وسیله رفع نیازمندیها نباشد.

ذات بشر در هم‌زبانی است نه آنکه مقتضیات موجب وضع الفاظ و پیدایش زبان باشد. زبان، زبان تفکر است و بشر شاعرانه در زمین سکنی می‌گزیند. هیدگر گفته است که «زبان خانه وجود است» و بعضی گمان کرده‌اند که مقصود دانای آلمانی اینست که جهان در زبان است و در زبان وجود پیدا می‌کند و او را ملامت کرده‌اند که در «تصورگرایی» افراط کرده است. باز هیدگر گفته است که اگر بشر زبان نداشت تاریخ نداشت و این زبان داشتن با عالم داشتن یکی است. ولی عالم را با «جهان» اشتباه نباید کرد. عالم فاصله‌ایست میان اگزیستانس مجازی و اگزیستانس حقیقی و چون تنها انسان است که اگزیستانس دارد و میان حق و باطل سیر می‌کند، عالم هم مختص انسان است و هیچ موجود دیگری عالم ندارد. لازم نیست تابع هیدگر باشیم تا بگوییم زبان تنها وسیله فهمیدن و فهماندن نیست. کلمات هیدگر در باب زبان بقدری دقیق و عمیق و مشکل است که در اینجا نمی‌توان آن را شرح کرد. بسیاری از اهل ادب و نقادان هم می‌دانند که زبان وسیله نیست و زبان روزمره یعنی زبان مناسبات و معاملات مردمان هم از مدد زبان متفکران و شاعران قوت می‌گیرد و شاید بتوان گفت سایه آنست. می‌گویند چه حاجت به گفتن این چیزهاست. از آن جهت به این چون و چراها حاجت داریم که تمام بحثهای مربوط به نارسایی و رساکردن آن به تعریف زبان باز می‌گردد. اگر حقیقتاً زبان وسیله فهمیدن و فهماندن است، همه حق دارند در رساکردن آن بکوشند، زیرا زبان مال آنهاست و هر تصرفی که می‌خواهند می‌توانند در آن بکنند. مگر تاکنون درباره زبان فارسی چه گفته‌اند؟ آنچه بیشتر گفته‌اند اینست که باید زبان

را اصلاح کرد، الفاظ بیگانه را دور ریخت و الفاظ تازه پیدا کرد یا زبان فراموش شده را دوباره بکار گرفت.

گفته‌اند که الفاظ عربی زبان ما را ویران کرده و فهم معانی را دشوار ساخته است. برای تحقیق در این مطالب، اولاً، باید بدانیم زبان چیست و ما با آن چه نسبتی داریم و تا چه اندازه و چگونه می‌توانیم آن را اصلاح و رسا کنیم، و بعد اینکه، این زبان فارسی که لغات و الفاظ بیگانه آن را خراب کرده است کدامست.

اگر نمونه فارسی خوب و رسا شعر فردوسی و سعدی و مولوی و حافظ و نثر بیهقی و غزالی و سعدی است، چگونه بگوییم که الفاظ عربی زبان فارسی را ناتوان و نارسا کرده است؟ البته در دوره‌ای از تاریخ که دوره آغاز انحطاط بوده، نثر فارسی هم زشت و بی‌قواره شد و منشیان دوره صفوی و زندی و قاجاری، به خیال آنکه بر آرایش زبان می‌افزایند، هرچه الفاظ مهجور و غریب در انبان حافظه داشتند، در دفتر نوشتند و فضل‌فروشی کردند، اما این افراط را با تفریط نباید جواب داد. وانگهی زبان رو به ویرانی بود که نویسندگان و منشیان کج طبع و فضل‌فروش شدند و به لفظ پرداختند. اما امروزها که می‌خواهند جلو آن افراط را بگیرند و حتی زبان را از الفاظ عربی پاک سازند، مظاهر آبادی و آبادانی زبان هستند. البته قدر آنکه فارسی پاکیزه و روان و پخته می‌نویسد محفوظ است، ولی توجه کنیم که اگر بحث فقط در الفاظ باشد باز گرفتاری ظاهرینی و ظاهرسازی باقی است.

نویسندگان متکلف سابق و مدعیان کنونی پاک‌سازی زبان هر دو به لفظ توجه دارند و از معنی غافلند و این بدان روست که نمی‌دانیم زبان تاریخی است و هر قومی در هر مرحله‌ای از تاریخ خود با آن نسبتی دارد. این گفته را بدیهی و مسلم انگاشته‌اند که بشر از آن جهت زبان دارد که حوایج روزمره خود را رفع کند و چون رفع حاجت با تدبیر صورت می‌گیرد، در مورد زبان هم باید تدبیر به خرج داد و آن را به صورتی در آورد که بهتر نیازهای ما را رفع کند و وسیله آسان و راحت روابط و مناسبات باشد. اگر زبان همین است و چیزی جز وسیله تفاهم روزمره نیست، اینهمه نزاع از کجاست؟ تمام زبانهای موجود کم و بیش از عهده این مهم بر می‌آید و اهمیت ندارد که الفاظی از زبانهای دیگر در آن وارد شده یا نشده باشد. راستی اگر زبان وسیله است و به ما تعلق دارد چه فرق می‌کند که از کجا آمده باشد و الفاظش از کدام زبان به عاریت گرفته شده باشند؟ البته جواب می‌دهند که مقصود، فهمیدن و فهماندن در تمام سطوح است، یعنی زبان علم و هنر و شعر و ادب را هم شامل می‌شود. اما اگر زبان، زبان شعر و تفکر است، دیگر نمی‌توان آن را وسیله انگاشت، زیرا شعر و فلسفه وسیله نیست. زبان شعر عین شعر است. پس باید در تعریف زبان تجدید نظر کرد. وانگهی کسانی که خود شاعر و فیلسوف و اهل ادب نیستند، چه مددی به

شاعران و فلاسفه و به زبان شعر و فلسفه می‌توانند برسانند؟ مگر هرگز هیچ شاعری به مدد کتاب لغت یا دستور زبان یا رجوع به قواعد شاعری شعر گفته است که مدعیان می‌خواهند زبان را برای اهل تفکر و نظر بسازند؟ مگر اینها صاحبان حقیقی زبان نیستند؟ پس این چه ادعایی است که دوران بی‌خبر دارند و می‌خواهند برای کسانی که انس با زبان صفت ایشان است زبان بسازند؟ شاید مقصود از اهل نظر علمای علم رسمی باشند و مقصود از رسا کردن زبان علم، زبان فیزیک و شیمی و ... است. ولی زبان علوم رسمی حاجت به رسا کردن و رسا شدن ندارد. زبان علم جدید زبان ریاضی است و لازم نیست که غیر اهل علم در اصلاح آن بکوشند. آنکه علم می‌آموزد زبان آن را هم یاد می‌گیرد. علم و تکنولوژی جدید، که در تمام عالم به درجات مختلف بسط پیدا کرده است، زبانی واحد دارد و ترجمه اصطلاحات و تعابیر هیچ مددی به پیشرفت آن نمی‌رساند. چنانکه ژاپنیها بیشتر اصطلاحات علمی و فنی اروپایی را بکار بردند و این مانع پیشرفتشان در علم نشد و از این بابت هیچ زبانی ندیدند. پس این حرفهایی که در مورد زبان علم می‌زنند، چیست؟ می‌گویند و درست می‌گویند که با آمدن تکنولوژی مناسبات و معاملات تغییر کرده و این تغییر در زبان روزمره هم اثر گذاشته است. به این مطلب از دو جهت باید نگاه کرد. یکی اینکه، استیلای تکنولوژی زبان تمام اقوام را آشفته و در هم کرده است. دیگر، پیدایش زبان مضحک و ویرانگر تبلیغات و اهل فنون و صنایع و حرفه‌های جدید و متصدیان امور اداری است. هیچکس از عهده زبان تبلیغات بر نمی‌آید، اما اگر فرهنگستان صالحی باشد، شاید بتواند قدری از زشتی و ناهنجاری زبان اداری جدید بکاهد، ولی هیچ فرهنگستانی زبان را نمی‌تواند نجات دهد.

بهرحال، بیشتر بحث‌ها و قیل و قال‌هایی که در باب زبان فارسی برپاست، جدی نیست. طایفه‌ای علاقه به مآثر ملی و قومی را بهانه کرده و جماعت دیگر سنت و قاعده را دستاویز کرده‌اند. اما هیچکس از سر تعلق خاطر به زبان سخن نمی‌گویند و هر کس بنا به سوابق ذهنی و به قدر سواد و دانش خود چیزی گفته و داعیه‌ای علم کرده است، تا آنجا که اگر کسی از ورای این سوداها بخواهد اظهار نظری در باب زبان بکند به او برجسب می‌زنند و قبل از آنکه در گفته و نوشته‌اش تأمل کنند هیاهو می‌کنند و شعار می‌دهند و عناوین ترقی‌خواهی و میهن‌پرستی و خدمت به ملک و ملت یا بی‌اعتنایی به سرنوشت کشور و ارتجاع و اهمال را پیش می‌آورند و هر کس را مخالف خود بیابند از میدان بدر می‌کنند. منکر نیستیم که تعلق به قومیت و ملت و میهن عین تعلق خاطر به زبان است، اما وقتی به نام میهن‌پرستی زبان بازیچه می‌شود به ملت و میهن هم زیان می‌رسد. زبان، زبان شاعران و متفکران است و آنها بدون آنکه پرمدعایی کنند، اساس قومیت را گذاشته یا استوار کرده‌اند. اینکه کسانی به نام وظیفه ملی وارد بحث زبان می‌شوند یا واژه می‌سازند، حاکی از خوار شمردن دانایی و تفکر است. اکنون مسأله زبان در نظر غالب

کسانی که در این وادی وارد می‌شوند، واژه‌سازی است. اگر مسأله زبان اینست همان بهتر که هیچکس مداخله نکند. میهن‌پرستی و مسلمانی و فرنگی مابی و همه عنرها و بهانه‌هایی که برای دست‌درازی به زبان عنوان می‌شود سرپوش بیماری بوالفضولی است. نفرمایید که شعار می‌دهم و به بزرگان علم و ادب بی‌ادبی می‌کنم. من این بیماری بوالفضولی را عارضه نفسانی نمی‌شمارم و بیمار را ملامت نمی‌کنم. این بیماری از اشخاص به زبان سرایت نکرده است که آنها مسئول باشند. این بیماران آن را از زبان وا گرفته‌اند. می‌گویند زبان فارسی نارساست. درست هم می‌گویند. اما چه چیز باعث شده است که به فکر زبان و نارساییهای آن بیفتند؟ و آیا با واژه‌سازی این نارسایی از میان برداشته می‌شود؟ گویی زبان مجموعه الفاظ و واژه‌ها است. آیا حقیقهٔ واژه‌سازی و تصرف در زبان ضروری شده است و اگر چنین ضرورتی هست از کجاست و چیست؟ این واژه‌سازان برای کی واژه می‌سازند؟ مگر نه اینکه این ضرورت را کسانی باید احساس کنند که خود قلم می‌زنند و می‌نویسند. اشکال از همین جا آغاز می‌شود. بسیاری کسان در مسائلی وارد می‌شوند که از آن بی‌اطلاعتند. فی‌المثل کسانی که سواد خواندن و نوشتن متعارفی ندارند در مطالب و مسائل مربوط به ایدئولوژیها وارد می‌شوند و کتاب و مقاله می‌نویسند. و البته در نوشتن و بخصوص در ترجمه درمی‌مانند و گناه درماندگی خود را به گردن زبان می‌اندازند و در صدد برمی‌آیند که فقر زبان را چاره کنند. من هم این درماندگی را حس کرده‌ام و می‌دانم که برگرداندن بسیاری از اصطلاحات و معانی فلسفهٔ غربی به فارسی دشوار است یا، بهر حال، بیان دقیق آن آسان نیست. ولی این اشکال با واژه‌تراشی رفع نمی‌شود. آنکه مطلب را درست در نیافته به چه حق واژه می‌سازد و جعل می‌کند؟ اگر به علم و حقیقت علاقه دارد، اول برود معنی را دریابد. شاید اگر دریافت تعبیر فارسی آن هم برایش آسان شود. وقتی مسیحیان و مسلمانان اوایل می‌خواستند علوم و معارف یونانی را به سریانی و عربی ترجمه کنند بعضی مطالب را درست در نیافتند و ترجمهٔ تحت‌اللفظی کردند و چه بسا لفظ یونانی را با اندکی تغییر در تلفظ نگاه داشتند و مصطلح کردند. چنانکه ابتدا «ماتماتیک» را تعلیمات ترجمه کردند و بعد ریاضیات گفتند و آریتمتیک را به صورت ارثماتیقی در آوردند. نظیر این تعبیرات فراوان است اما بتدریج که مطالب فهمیده شده اهل فن اصطلاحات مناسب را یافتند.

اگر اهل علم دورهٔ اسلامی هم مثل ما به جای تحصیل و آموزش علوم یونانی به واژه‌سازی پرداخته بودند گمان نمی‌کنم که اصلاً این معارف اسلامی بوجود می‌آمد. ضرورتی که در این اواخر از آن سخن می‌گویند، هرچند که در اصل و اساس به خرابی زبان باز می‌گردد و به وضع تاریخی زبان مربوط است، نوعی ضرورت نفسانی است، و الاً گمان نمی‌کنم که ما بیش از گذشتگان به زبان فارسی تعلق و علاقه داشته باشیم. کسی بیشتر به زبان علاقه دارد که بیشتر با

آن مانوس باشد و در آن تفکر کند. چنین کسی بدون اینکه در زبان تصرف نابجا کند، نگاهبان زبان است اما آنکه در دوره تغییرات سریع هیچ هنری ندارد و می‌خواهد نو بیاورد و نو بگوید، اگر واژه نسازد آتش هوس را چگونه فرو نشاند؟ ضرورت دست‌اندازی به زبان از جهتی همین نیاز به نوگویی و نوآوری است و این نیاز حقیقی نیست و اگر در آن اصرار شود زبان و قومیت و آینده و حتی علم را به خطر می‌اندازد.

راستی چه ضرورتی ایجاب کرده است که گویندگان و نویسندگان رادیو-تلویزیون اینهمه الفاظ و عبارات زشت و نادرست و بی‌معنی در گفته‌ها و نوشته‌های خود می‌آورند؟ با این ضرورت نفسانی و روان‌شناسی مقداری تعصب و جانبداری و حب و بغض‌ها و اغراض هم توأم است. جماعتی به نام دوستی و علاقه به زبان فارسی می‌گویند که الفاظ عربی را باید دور ریخت. طایفه دیگر ضدیت با لغات و الفاظ عربی ندارند، بلکه معتقدند که باید زبان را هرچه بیشتر غنی کرد و تعبیر فارسی برای واژه‌ها و اصطلاحات فرنگی یافت. بعضی از اینان که فارسی می‌دانند و اهل اعتدالند، خوب می‌نویسند و نوشتن درست و روان را سفارش می‌کنند. اما بیشتر کسانی که به این سخن خوش‌ظاهر متوسل می‌شوند، زبان زشت و درهم و برهمی دارند که هیچ ذوق سلیمی نمی‌پسندند. یافتن معادل الفاظ خارجی به خودی خود عیبی ندارد و هر کس که آشنای علم و ادب اروپایی باشد ناگزیر معادل اصطلاحات فرنگی را می‌جوید و می‌خواهد، اما صورت رسمی دادن به این امر چیز دیگری است. با این نحوه تلقی ممکن است زبان بازیچه شود. اگر کسی با ذوق سلیم به زبان نظر کند، این نکته را در می‌یابد که تغییر زبان به اختیار ما نیست. زبان تاریخ دارد و ما نمی‌توانیم با پژوهش‌ها و اظهار سلیقه‌های خود برای زبان يك قوم تعیین تکلیف کنیم. هر زبانی امکانات و استعداد خاصی دارد و با وصله‌کردن يك زبان به زبان دیگر درد زبان را نمی‌توان درمان کرد. اصل زبان ما فارسی دری است که در طی تاریخ صورت زبان فردوسی و مولوی و سعدی و حافظ و بیهقی و غزالی و سهروردی پیدا کرده است. البته اشکالی ندارد که الفاظ و کلماتی از زبان پهلوی و حتی از زبان اوستایی بگیریم، اما اینکه به جای الفاظ عربی الفاظ و واژه‌های پهلوی و اوستایی بگذاریم حکایت از این می‌کند که تاریخ زبان را از یاد برده‌ایم و گمان می‌کنیم که زبان فارسی از آمیزش الفاظ فارسی و دری و پهلوی و ... بوجود آمده و در این آمیزش هر نوع تصرفی می‌توان کرد. نه! هر زبانی نظام و ترتیبی دارد که در آن به دلخواه نمی‌توان تصرف کرد. این میهن‌پرستی نیست که زبان سعدی را ترك کنیم و زبان کهن را بگیریم. وانگهی اگر می‌گفتند یکسره به زبان پهلوی سخن بگوییم و بنویسیم وجهی داشت (هر چند که زبان پهلوی زبان ضعیفی بود). اما وصله‌کاری زبان هیچ معنی ندارد و کوششی بیهوده است. نکته دیگر اینست که يك زبان را تا چه اندازه می‌توان رسا کرد. اینجاست که مسائل بسیار

دشواری مطرح می‌شود. اما اکنون به آن مسائل کاری ندارم، همینقدر می‌گویم که اگر فی‌المثل زبان آلمانی قابلیت‌های بسیار دارد، فرانسوی نمی‌تواند به‌زبان خود آن قابلیت را بدهد و الا تا کنون داده بود. اگر این قابلیت به تعداد واژه‌ها بود، می‌بایست زبان انگلیسی مقدم بر تمام زبانها باشد. البته زبان انگلیسی زبان مناسبات و معاملات و حتی زبان شعر است، اما با زبان یونانی و سانسکریت و آلمانی و لاتین قابل قیاس نیست. این چهار زبان، زبان تفکر است. وانگهی يك زبان در طی تاریخ آن قابلیت‌های مختلف دارد. شاید زبان یونانی یا عربی کنونی هیچکدام قابلیت گذشته را نداشته باشند. زیرا زبان عین تفکر است، و اگر قومی تفکر نداشته باشد زبانش مرده و بیجان و زبان لغت نامه است، و به این جهت، فی‌المثل، زبان قدیم یونانی با زبان و تفکر یونانیان امروز مناسبتی ندارد و می‌بینیم که متفکران اروپایی غیر یونانی بیشتر با این زبان انس دارند. پس مسأله را باید جدیتر مطرح کرد و به جای سعی در رفع نارسایی پرسید که این نارسایی از کجاست و ضرورت رفع آن را کی احساس کرده است. اگر از ابتدا این مسأله را مطرح نکنیم مطالب همه جا و در سراسر بحث خلط می‌شود. یکی از نمونه‌های خلط مطلب اینست که بیشتر در زبان اهل ادب و شعر و فلسفه تصرف می‌کنند و در عین حال می‌گویند که زبان را مردم می‌سازند. البته زبان شاعران و متفکران از زبان مردم جداست، ولی مرتبه‌ایست از زبان که همگان حق مداخله در آن ندارند. با اینهمه باید شعار مردم فریبی داشت که به مدد آن بتوان به زبان دست‌درازی کرد و این شعار که «زبان را مردم می‌سازند» شعار خوبیست. مردم چه زبانی می‌سازند؟ آنها تعبيرات و الفاظی می‌سازند که بازندگیشان ارتباط دارد و اگر در عمق آن هم تأمل کنیم می‌بینیم که شاعرانه می‌سازند و به همین جهت دیگران می‌پذیرند. وانگهی این زبانی که به ساختن آن اشتغال دارند، زبان قلم و کتابت است و در نوشته می‌آید. آیا خواننده این زبان را پذیرفته است؟ آری اگر او هم قلم به دست بگیرد، به همین شیوه می‌نویسد، ولی این زبان طوطی‌وار است و اگر مدعیان نمی‌رنجند، مناسبتر می‌دانم که بگویم زبان زاغ و زغن است - زیرا زبان طوطی اصیل است - نه فصاحت دارد نه معنی. گوش سالم را هم می‌آزارد. می‌گویند نثر فارسی امروز نسبت به نثر دوره قاجار بهتر شده است. البته که بهتر شده است، اما لغت‌بازان و واژه‌سازان آن را بهتر نکرده‌اند. شیخ احمد روحی و میرزا حبیب اصفهانی و دهخدا و امثال ایشان نثر فصیح و رسا نوشته‌اند. اینهم يك نوع خلط مبحث است که از تمام مسلمات می‌خواهند برای اثبات مدعیات خود استفاده کنند. بسیار خوب، بیاییم زبان گفتار روزمره را از زبان اهل علم و فن، به معنی جدید آن، جدا کنیم. و باز میان زبان تفکر و این هر دو زبان تفکیک قائل شویم (زبان به زبان روزمره و زبان علم و زبان تفکر تقسیم نمی‌شود، اما این اعتبارات برای بحث و رسیدگی ضرورت دارد). مردم که واژه نمی‌خواهند، اصطلاحات فنی هم که بحث ندارد. لغات

فنی چندان مطلب مهمی نیست. فرنگیها معمولاً این اصطلاحات و واژه‌های فنی را از اصل یونانی و لاتینی می‌گیرند و به این جهت غالب الفاظ و اسامی فنی در زبانهای اروپایی و غربی مشترك است و این اشتراك به هیچ زبانی آسیب نمی‌رساند. چه لزومی دارد به جای ماشین و دیزل و رادیو و امثال آن واژه‌های فارسی بگذاریم و اگر لازم است این کار را به اهل فن واگذاریم. حتی اگر اسامی اشیاء فنی که از روی ذوق و بر طبق روح و آهنگ زبان وضع می‌شود از حیث معنی درست با لفظ فرنگی آن معادل نباشد، باکی نیست و اصلاً جای چون و چرا و ایراد و اشکال ندارد. مردم می‌گویند: دوربین عکاسی، دوربین تلویزیون و حال آنکه اینها دوربین نیست. چیزی بوده است که آن را شبیه دوربین یافته‌اند و اسم دوربین به آن داده‌اند و حال آنکه در زبانهای فرنگی هر يك نام خاصی دارد. از سوی دیگر، می‌بینیم که گاهی این الفاظ را درست و به صورت تحت‌اللفظی ترجمه می‌کنند و خوشایند نیست. فرهنگستان سابق به جای «اتومبیل» لفظ «خودرو» را پیشنهاد کرد. خودرو لفظ بدی هم نیست، اما خودرو را در بعضی نامه‌های اداری می‌نویسند و کسی به اتومبیل خودرو نمی‌گوید. اصلاً حق اینست که ابزار را هر قومی که می‌سازد نامی هم بدان بدهد و اقوام دیگر اگر نمی‌توانند لفظ مناسبی به جای آن بگذارند اصرار بیهوده نکنند و تعصب به خرج ندهند. مکانیک را مسلمین «علم‌الحیل» ترجمه کردند، اما ابزاری که اطلاق مکانیک به آن می‌شد با قدری تغییر منجیق نامیده شد. دقیقتر بگوییم، قومی که صاحب تکنیک و تکنولوژی است، با توجه به سابقه علمی و فرهنگی خود، این الفاظ را می‌سازد. حتی ژاپن هم که در مشرق جغرافیایی است و ارتباطی با زبان یونانی و لاتینی ندارد، چون اصل علم و تکنولوژی از غرب است نامهای غربی به ابزارها و مصنوعات و محصولات صنعتی خود می‌دهد. در این زمینه تفصیل لازم نیست، زیرا گرفتاری واژه‌های فنی در جنب بیماری زبان هیچ است و اگر در اینگونه مسائل جزئی نزاع کنیم، بیم آنست که از اصل غافل بمانیم. وانگهی کسانی که برای ابزارها و کالاها واژه می‌سازند با قدرت تبلیغات که در دنیای کنونی می‌خواهد جای هنر و ادبیات را بگیرد چه می‌کنند؟ آیا به ساز اهل تبلیغات می‌رقصند و الفاظ بی‌معنی و دهان پرکنی که آنها می‌خواهند جعل می‌کنند؟ گمان می‌کنم که نام‌گذاری مصنوعات و ابزارها بهانه‌سازی باشد و می‌بینیم که در فلسفه و معارف دینی و ادبیات، بطور کلی در آنچه فرهنگ خوانده می‌شود، همه واژه‌ساز شده‌اند و در این زمینه است که باید محتاط بود و با معانی بازی نکرد.

پیر فاضل حسین گل‌گلاب در گزارشی که راجع به فرهنگستان ایران داده با نثری روان و بدون آنکه الفاظ ساختگی آورده باشد، به این نحو از واژه‌تراشی دفاع می‌کند: «گروهی چنین می‌پندارند که برگزیدن واژه‌های نو و بکار بردن آنها در دانش‌های نو زبان را تباه می‌کند و

کوشش مردم میهن‌دوستی را که در این راه کمر بسته و بدین کار پرداخته‌اند زبان‌آور می‌شمارند و می‌گویند که این کار بیهوده، رشته‌های پیوند زبان را با زبان پیشینیان می‌گسلد و هرچه تا کنون رشته شده است، پنبه می‌کند. باید به آنها گفت که نارساییهای زبانی را که ریشه‌های استوار دارد باید از بین برد و آن را چنان استوار ساخت که توانایی بیان اندیشه‌های نو را داشته باشد...» البته مقصود نویسنده بیشتر اینست که جلو تاخت و تاز واژه‌های بیگانه را باید گرفت و در این مطلب هیچ خلاف و اختلافی نیست، اما در آنچه نقل شد باید تأمل کرد. ظاهر مطلب بسیار موجه است و اگر راضی به خواندن و شنیدن کلمات و عبارات شعار مانند و خطابی باشیم ناگزیر چنین گفته و نوشته‌ای را می‌ستاییم. اما باید دید که این قبیل سخنان در میزان تحقیق چه وزنی دارد. اگر نارسایی زبان را باید از بین برد (از عبارت نقل شده درست در نیافتیم که نارسایی زبان ریشه‌های استوار دارد یا ریشه‌های استوار، ریشه‌های زبان است) تا نارساییها شناخته نشود از بین بردنش میسر نیست. نارسایی زبان در چیست و چگونه این نارسایی را باید از بین برد؟ و چرا باید از بین برد؟ از پرسش اخیر آغاز کنم که جوابش در نوشته آقای گل‌گلاب آمده است. نارساییها را از بین ببریم که زبان توانایی بیان اندیشه‌های نو را داشته باشد. اشکال اینست که زبان را وسیله تفکر گرفته‌اند، ولی زبان وسیله نیست بلکه عین تفکر است. زبان با تفکر توانایی پیدا می‌کند و رسا می‌شود. تا تفکر نیست، زبان هم رسا نیست. ما می‌خواهیم اول زبان رسا بسازیم و بعد با تفکر و به اصطلاح با اندیشه‌های نو آشنا شویم. اگر خوشبینانه به این گفته نظر کنیم، می‌توانیم بگوییم که آرزو و رؤیاست و اگر هم گفته شود که این سخنان حاکی از غفلت نسبت به حقیقت زبان و دوری از تفکر است، حکم ناروایی نشده است. به اصطلاح قدما، با برهان نقضی می‌توان سستی رای مذکور را نشان داد. نمی‌دانم آنچه می‌گویم برهان است یا نیست، زیرا نمی‌خواهم الفاظ و کلمات را نابجا آورده باشم. اما آنچه می‌گویم صورت برهان نقضی و برهان خلف دارد. مطلبی را هم که می‌خواهم نقض کنم خطابه است و احتیاجی نیست که با برهان آن را نقض کرد. با اینهمه ببینیم اشکال آن در کجاست. گفته‌اند: «زبان را رسا کنیم تا توانایی بیان اندیشه‌های نو را داشته باشد.» در نظر بیاوریم که می‌خواهیم برای آثار فلسفی و اجتماعی غرب زبان مناسب و رسا بسازیم (این تعبیر ساختن زبان در نظر من بی‌معنی است ولی مدعیان مدام از ساختن و ساختمان سخن می‌گویند، و خلاصه اصطلاح ایشان است.) من انکار نمی‌کنم که هنوز این زبان را نداریم و نمی‌دانم کی خواهیم داشت. شاید هرگز. اما اگر باید این آثار را بخوانیم و بفهمیم، چه کسانی زبان را آماده بیان مطالب فلسفی و اجتماعی می‌کنند؟ کسانی که به معانی و مطالب فلسفی و اجتماعی آشنا هستند (اگر واقعاً چنین کسانی باشند) به جای آماده کردن زبان، مطالب را بنویسند و از این طریق دیگران را با زبان مناسب آشنا

کنند. اما اگر مطلب را نمی‌دانند و نفهمیده‌اند، چگونه و با چه مایه و پایه‌ای می‌خواهند زبان را رسا کنند؟ بی‌پرده بگویم هیچکس در ایران کنونی چنانکه پیشینیان ما ارسطو را می‌شناختند، کانت و هگل و ... را نمی‌شناسد و تا وقتی که مقاصد آنها درست معلوم نباشد، زبان متناسب و رسا هم برای تعبیر مقاصد و مطالب آنان وجود ندارد. ما وقتی ایدالیسم هگل را «پندارگرایی» ترجمه می‌کنیم در واقع اعتراف کرده‌ایم که بکلی از فهم معانی فلسفه هگل دوریم و در عین بی‌اطلاعی و بی‌خبری و بی‌زاری با او از در مخالفت درآمده‌ایم. «ایده» در نظر هگل به معنی پندار نیست، مگر آنکه بگوئیم ما تفسیر می‌کنیم و می‌گوییم هگل پندار را حقیقت پنداشته است. در این صورت باید بتوانیم تمام سخنان و کلمات او را، که خلاف اینست، رد کنیم و لازمه رد کردن هم مطالعه دقیق آثار اوست.

گمان می‌کنم با این مثال تا اندازه‌ای روشن شده باشد که تا اندیشه‌های نو را نفهمیم، زبان رسا برای تعبیر آن نداریم و اگر درست فهم شد مطالب به زبان و عبارت می‌آید. چه شده است که به این مطلب آسان و ساده توجه نمی‌کنیم؟ با اینکه می‌ترسم گفته‌ام حمل بر این شود که به نفسانیات اصالت می‌دهم، می‌گویم ما در باطن از علم بیزاریم و هر چه بتوانیم برای روی گرداندن از آن وقت‌کشی کنیم خوش است. پس بهانه می‌آوریم که زبان علم مهیا نیست و فعلاً باید زبان را بسازیم. اگر علم خود در میان نیست و اندیشه‌ها هنوز نیامده چه زبانی برایش بسازیم؟ فرض کنیم که با معجزه واژه ساختیم، مگر با کتاب لغت کتاب می‌توان نوشت؟ کتاب لغت را از روی نوشته‌ها و البته نوشته‌های جدی و تحقیقی و هنری می‌نویسند، نه آنکه اول لغت بنویسند. بسیار خوب، اکنون یکبار دیگر مطلب را تحلیل کنیم. زبان را باید رسا کرد تا توانایی اندیشه‌های نو را داشته باشد. اندیشه‌های نو کجاست؟ و از کجا می‌آید؟ این اندیشه‌ها یا اکتسابی است و باید فرا گرفته شود یا چشمه آن در درون جان ماست. آنچه از درون جان می‌جوشد تابع کتاب لغت و حتی قواعد دستوری نیست (البته ضرورت ندارد که با آن ناسازگار باشد.) و زبان و بیانش با خود آنست بلکه باید گفت که عین زبانست. البته سعدی و حافظ به زبانی شعر گفته‌اند که پیش از آنها هم بوده است، اما آنها زبان را استوار کرده‌اند. هگل که می‌خواست به زبان آلمانی فلسفه بیاموزاند، زبان خود را خوب می‌شناخت و با اینکه وارث لایب نیتس و کانت و فیخته و شلینگ بود، می‌دانست که با نوشتن آثار خود زبان آلمانی را به کمال می‌رساند (توجه کنیم که زبان آلمانی را واژه‌سازان نساختند بلکه لوتر و امثال او اساس آن را گذاشتند. چنانکه زبان انگلیسی را امثال شکسپیر و زبان فرانسه را مونتینی و دکارت زبان کردند.) خلاصه اینکه، شاعران و متفکران بزرگ با زبان و در زبان تفکر می‌کنند و زبان از مضامین تفکرشان جدا نیست. ولی اندیشه‌های نوی که باید از طریق کتاب فراهم شود، وضع دیگر دارد.

این اندیشه‌ها را معمولاً باید ترجمه کرد. قاعدهٔ مترجمی که قصد ترجمهٔ چیزی می‌کند باید مطالب را در زبان اصلی بفهمد، ولی گرفتاری او اینست که زبان خود او هنوز توان لازم را ندارد، پس باید مواد این زبان را برای او فراهم کرد. این ماده را چه کسانی فراهم می‌کنند؟ اگر اینان مطالب را می‌دانند چرا خود بیان نمی‌کنند و نمونه به دست دیگران نمی‌دهند؟ در هر زبان الفاظ و اصطلاحاتی هست که معانی بسیار دارد و وقتی به زبان دیگر ترجمه می‌شود باید مراد نویسنده را فهمید و گرنه به صرف اینکه بدانیم فلان لفظ بیگانه چند معنی دارد از عهدهٔ ترجمه بر نمی‌آییم. پس این آماده کردن و رسا ساختن زبان از طریق واژه‌سازی چیست؟ مرحوم کسروی، که در شمار اولین کسانی بود که رسا کردن زبان را عنوان کردند، تا اندازه‌ای متذکر بود که زبان جدا از فهم و درک يك قوم نیست و خود به زبانی که آن را پاك می‌دانست می‌نوشت. اما نمی‌دانست که تصور پاك ساختن و رسا کردن زبان مبتنی بر جدا انگاشتن تفکر و زبان است. گویی جماعتی زبان را می‌سازند و اهل تفکر از ماده‌ای که ساخته و پرداخته شده است استفاده می‌کنند. شاید بگویند که من مدعا را بد تعبیر کرده‌ام و مطلب را به صورتی در آورده‌ام که به آسانی بتوان آن را رد کرد. تعبیر درست مطلب چیست؟ آیا مقصود اینست که متفکران بزرگ از میان اقوامی برخاسته‌اند که زبان رسا و گویا دارند؟ اگر چنین است می‌گویم با زبان ویران تفکر ممکن نیست و لازمهٔ تفکر زبان سالم است. اما بحث در رسا کردن زبان است. هیچ زبانی قبل از تفکر رسا نبوده است، ولی الفاظ قبل و بعد هم موجب اشتباه می‌شود. آیا ابتدا تفکر می‌آید و چون تفکر آمد زبان رسا می‌شود؟ من در برابر کسانی که می‌گویند زبان را رسا کنیم تا قابلیت بیان «اندیشه‌های نو» را داشته باشد، نمی‌گویم که حکم را معکوس کنیم، یعنی تفکر را مقدم بر زبان نمی‌دانم و سفارش نمی‌کنم که تفکر کنیم تا زبان آباد شود، زیرا سلامت زبان و تفکر را نتیجهٔ تدبیر نمی‌دانم. تدبیر تابع تفکر است نه اینکه با تدبیر تفکر ممکن شود. غیر از این هر چه بگوییم بیان درستی از زبان نکرده‌ایم و ناگزیر به ایراد خطابه و اندرزگویی می‌شویم.

در ضمن بحث گفته‌ام که نارسایی زبان در چیست و چگونه این نارسایی از بین می‌رود. اما مطلب مجمل بود. گفتم که با واژه‌سازی نمی‌توان زبان را رسا کرد. البته مقصود مخالفت با واژه‌سازان نیست، زیرا این مخالفت اصلاً اثری ندارد. وضعی در تاریخ ما پیش آمده و بسیاری کسان، بدون اینکه متذکر وضع باشند و بدانند که چه می‌کنند و برای چه می‌کنند و حاصل کارشان چه خواهد بود، کورانه به مقتضای خواست تاریخی عمل می‌کنند. پس آنچه گفته شد متضمن منع واژه‌سازی نیست و من و امثال من هم نمی‌توانیم دیگران را از کاری که به حکم حوالت می‌کنند، منع کنیم و بگوییم که چه بکنید و چه نکنید. آنچه مسلم است اینست که اشتغال به واژه‌سازی در رسا کردن زبان اثری ندارد بلکه سرانجام به زبان آسیب می‌رساند و فهم

«اندیشه‌های نو» را دشوار می‌کند و آشفتگی بوجود می‌آورد. پس چگونه باید زبان را رسا کرد؟ ما هنوز نمی‌دانیم نارسایی زبان در چیست. گفته‌ام که علوم و فنون جدید زبان خاص خود دارد و اصلاً لزومی ندارد زحمت بیهوده بکشیم. در میان معانی تفکر گذشته هم که نباید مشکلی داشته باشیم. ولی چرا مشکل داریم؟ کسانی هستند که می‌خواهند تفکر گذشته و علوم و معارف و مآثر قومی به زبان امروزی نوشته شود که قابل فهم باشد. اما این تمنای محال است. با تغییر بوالهوسانه اصطلاحات مطلب آسان نمی‌شود بلکه تحریف و قلب می‌شود. با زبان شعر و فلسفه ایران باید انس پیدا کرد تا بتوان به عمق آن راه یافت. اما اگر گرفتاری مهم و اساسی در مورد «اندیشه‌های نو» است و در این زمینه زبان را نارسا می‌یابیم از کجا به این نارسایی پی برده‌ایم؟ آیا صاحب علم و نظر هستیم و از بیان آن عاجزیم؟ گاهی ممکن است که چیزی را با ابهام دریافته باشیم و از عهده بیان آن بر نیاییم و به مسامحه می‌گوییم که زبانمان از بیان قاصر است، اما در حقیقت این قصور از زبان نیست، زیرا نظر و تفکری که به زبان در نیاید تفکر نیست، اگر استدلال می‌کنند که در بعضی زبانها بیان معانی نظری و فلسفی دشوار بوده و زبان رفته رفته آماده شده است، باید در نتیجه‌ای که از این مقدمات می‌گیرند دقت کنند. می‌دانیم که زبان عربی زبان فلسفه نبوده و مترجمان فلسفه یونانی در کار خود دشواریهای بسیار داشتند، ولی اندک اندک این زبان قدری آمادگی پیدا کرد و وقتی غزالی و امام فخر رازی و سهروردی و عین‌القضاة فلسفه را به زبان فارسی نوشتند، زبان ما هم تا اندازه‌ای قابلیت بیان معانی فلسفی یافت. نتیجه چیست؟ آیا زبان خود به خود این قابلیت را پیدا کرد؟ قبل از نوشتن این مطالب زبان قابلیت نداشت، زیرا تا آنوقت کسی چیزی نوشته بود. اما اینهم درست نیست که بگوییم بعد از نوشتن زبان قابلیت پیدا کرد، بلکه قابلیت آنگاه پیدا شد که معانی به زبان آمد. حتی اگر بگوییم در طی تاریخ يك قوم ناگزیر کسانی هستند که راه را هموار می‌کنند و هیچکس بدون مدد از سابقه تفکر متفکر نمی‌شود (که این مطلب در مورد بسط تفکر درست است.) در حقیقت هموارکنندگان راه هم متفکرانند، پس نارسایی زبان از آنست که «اندیشه‌های نو» در آن بیان نشده است.

يك نکته دیگر هم هست که باید در آن دقت کرد. نمی‌دانم وقتی الفاظی مثل «اندیشه‌های نو» می‌آورند و می‌گویند، مقصودشان چیست. اما آثار متفکران را نمی‌توان به هر زبانی ترجمه کرد. مگر ترجمه آلمانی شعر سوفوکل شعر است و آثار گوته و شکسپیر و حافظ وقتی به زبانهای خارجی ترجمه می‌شود، همانست که در اصل بوده است؟ آیا شعر حافظ را می‌توان به فرانسه و انگلیسی و آلمانی ترجمه کرد؟ این بیت ساده حافظ را زبان دانان به هر زبانی که می‌خواهند ترجمه کنند:

هر دم از روی تو نقشی زنده راه خیال با که گویم که در این پرده چها می‌بینم

اصلاً تفکر را از يك زبان به زبان دیگر نمی‌توان ترجمه کرد و فقط می‌توان در زبان یکبار دیگر آن را مورد تفکر قرار داد. اگر می‌گویند که مطالب نظری با شعر فرق دارد و فی‌المثل فلسفه را به هر زبانی می‌توان ترجمه کرد، قسمت اول را تصدیق می‌کنم، اما در اینکه فلسفه را به هر زبانی می‌توان ترجمه کرد تردید دارم. زیرا مطالب نظری هم درجات دارد. کتب افلاطون و ارسطو که به عربی و لاتین ترجمه شد، مطلب تغییر کرد. کانت و هگل را هم که به فرانسه و انگلیسی ترجمه کردند، قدری از صورت اصلی و اصیل خود خارج شد. پس اگر می‌خواهیم زبانی داشته باشیم که هر تفکری را بتوان با آن تعبیر کرد توقع زیادی است، ولی به هر حال باید با تفکر اقوام دیگر آشنا شد و اگر زبان ناقص و نارسا باشد این مقصود حاصل نمی‌شود. به این جهت می‌گویند کسانی باید باشند که بتوانند زبان را تا جایی که ممکن است رسا کنند، ولی اینها که زبان را رسا می‌کنند کیستند؟ آنچه مسلم است این کار از عهده پژوهندگان و حتی زبان‌شناسان بر نمی‌آید. ادبای پژوهنده می‌توانند طریق درست نوشتن و مراعات قواعد را بیاموزند. زبان‌شناسان هم جز این کاری نمی‌توانند بکنند که برخی از اوصاف زبان و تغییرات ظاهری آن را باز گویند. اما اینها نقص زبان را احساس نمی‌کنند و در نمی‌یابند و اگر دریابند این دریافت ربطی به اطلاعات زبان‌شناسی ندارد. پس اینهمه که از نقص و نارسایی زبان می‌نالند از کجا دانسته‌اند که زبان نارساست (طوایفی از ادبا و زبان‌شناسان که با روش علمی درباب زبان مطالعه می‌کنند، از نقص و عیب و نارسایی کمتر سخن می‌گویند.) دسته‌ای نارسایی را عنوان می‌کنند تا توجیهی برای تصرف در زبان باشد. اگر زبان بیمار و نارسا نباشد، لغت‌بازی و واژه‌سازی هم بی‌مورد است. به نظر این جماعت درمان زبان اینست که برای آن واژه بسازند و واژه‌های بیگانه را از هر جا که آمده است بیرون بریزند، ولی در این صورت نه فقط زبان مستقل و استوار نمی‌شود بلکه دیگر زبانی نمی‌ماند که از استقلال و استواری آن سخن توان گفت. شاید معدودی هم باشند که به‌جذ پریشانی و خرابی زبان را دریافته‌اند. اینان کمتر حرف می‌زنند و اگر چیزی هم بگویند کسی به سخن ایشان اعتنا نمی‌کند.

نارسایی زبان در نظر این دو طایفه يك معنی ندارد. با اینهمه آسفتگی زبان چیزی نیست که فهم و درک آن مشکل باشد. تمام کسانی که کتاب و مقاله می‌خوانند و بیشتر نویسندگان و قلمزنان گه‌گاه به صراحت یا به ابهام حس می‌کنند که سخن دیگران را نمی‌فهمند و چیزی برای القاء به خواننده و شنونده ندارند و خلاصه هم‌زبانی نیست. نقص و نارسایی زبان هم وقتی احساس می‌شود که مردمان هم‌زبان نباشند. ذات بشر هم‌زبانی است و اگر مردمان هم‌زبان نباشند در زبان و در تمام شئون زندگی خلل راه می‌یابد و این وضع را همه می‌توانند حس کنند. با اینهمه لازمه ناهم‌زبانی غفلت از هم‌زبانی است. به عبارت دیگر، هم‌زبانی که نباشد تفکر هم

نیست و با نبودن تفکر ظاهری و ظاهرسازی و لوازم آن همه جا را می‌گیرد. در این وضع هم‌زبانی، که باطن زبان است، فراموش می‌شود و هرچه در باب زبان بگویند مربوط به ظاهر زبان یعنی زبان مناسبات و معاملات هر روزی است. اگر زبان باید استواری خود را باز یابد لازم است بدانیم که استواری آن در چه بوده و به چه دوره تاریخی تعلق داشته است. این تحقیق هم با شمارش و استخراج لغات و اصطلاحات تمام نمی‌شود. ما وقتی می‌توانیم زبان خود را بشناسیم که با کلمات و معانی متفکران و شاعران گذشته خود انس پیدا کرده باشیم. ولی در وضعی که آموزش زبان فارسی با بی‌اعتقادی و برای رفع تکلیف صورت می‌گیرد و نوعی بیزاری نسبت به زبان وجود دارد، از انس با زبان نمی‌توان سخن گفت. آنکه فارسی سره می‌خواهد و سره می‌نویسد از زبان فارسی بیزار است و سعدی و حافظ را نمی‌خواهد. کسی که از تجدد دم می‌زند و زبان امروزی را دوست می‌دارد امروزی بودن را بهانه دوری و بیزاری از زبان کرده است؛ و خلاصه، کسانی که پیروی از گذشتگان و تقلید از سبک و طرز نوشتن ایشان را توصیه می‌کنند با زبان نسبتی ندارند. ما تا سخن گذشتگان را در نیابیم نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم زبان کنونی چه نارساییهایی دارد. زبان امروزی همان زبان ویران شده گذشته است. ولی این ویرانی را نویسندگان و گویندگان به اراده خود یا از روی سهل‌انگاری موجب نشده‌اند، بلکه اقتضای تحول زبان چنین بوده است. پس بازگرداندن زبان به هر صورتی از صورتهای گذشته درد آن درمان نمی‌کند. زبان گذشته آینه گذشته بود. زبان کنونی هم آینه و مظهر وجود ماست و هر چه از آسفتگی و نابسامانی در آن می‌بینیم حکایت آسفتگی نظر و عمل و زندگی مردمان است. زبان يك قوم از شئون دیگر زندگی او جدا نیست و نمی‌توان آن را جداگانه اصلاح کرد. می‌بینیم که مطلب زبان به این سادگیها که تصور می‌شود نیست، بلکه با طرح آن تمام شئون زندگی و گذشته و آینده ما مطرح می‌شود. یکبار دیگر می‌گویم که نارسایی زبان ورود و رواج چندین لفظ فرنگی نیست بلکه بکار بردن و رواج الفاظ فرنگی حکایت از دل‌کندن از زبان می‌کند. اما با دورریختن بخشنامه‌ای این واژه‌ها دلبستگی به وجود نمی‌آید. نارسایی زبان ما در این نیست که نیمی از واژه‌های عربی است و اگر این واژه‌ها را نداشتیم زبان ما نارساتر و شاید هیچ بود. اگر يك فرانسوی بخواهد الفاظ لاتینی را از زبان خود حذف کند نه فقط زبان اهل قلم و ادب آسیب می‌بیند بلکه زبان روزمره هم پریشان می‌شود. در زمانی که بیرونی چندان اعتنایی به زبان فارسی نداشت و به اکراه فارسی می‌نوشت، فردوسی بنای زبان فارسی را استوار کرد و بتدریج آنچه در قوه این زبان بود به فعلیت آمد. اما بر خلاف آنچه می‌پندارند، فردوسی زبان فارسی را زنده نکرد، بلکه چنانکه خود متذکر بود «کاخ بلند از نظم پی افکند». او با شعر خود به زبان فارسی قوت بخشید. فردوسی با عرب و زبان عربی هم ضدیت نداشت. او نه شاهنامه را برای محمود نوشت و

نه قصد آن را داشت که زبان فارسی را در مقابل زبان عربی قرار دهد. این هر دو رای شأن فردوسی را پایین می‌آورد. او به زبانی که تازه از صورت لهجه یا زبان محلی و منطقه‌ای خارج شده بود، رسایی و گویایی بخشید و شاعرانه به آن قوت و قدرت داد. اما اگر شاعران و نویسندگان بعد از او بیشتر الفاظ عربی در آثار خود آوردند، اینهم قضای بسط زبان و تفکر بود نه آنکه زبان بعد از فردوسی آمیخته‌ای از لغات عربی و فارسی باشد. اینکه بعضی از رجال سیاست مثل خواجه حسن میمندی و صاحب‌بن عباد به زبان اهمیت داده‌اند یا اصرار داشته‌اند که به جای الفاظ فارسی لغات عربی نوشته شود، مطلب دیگری است. این دستورات معمولاً اثر چندانی ندارد، زیرا زبان منشیان ترتیب و نظام و قواعد خاص خود را داشت و آنهایی که از روی ذوق الفاظ عربی را گرفتند چنان آن را در جای خود نشانند که بوی بیگانگی نمی‌داد و حتی گاهی این الفاظ عربی در نوشته‌های فارسی معنی تازه پیدا کرد. آیا تصور می‌کنیم که اگر زبان عربی زبان دین و علم ما نشده بود و ما به همان زبان پهلوی یا دری خالص سخن می‌گفتم نارسایی در زبان نبود؟ نگاه‌داشتن يك زبان وقتی ممکن است که قوم به آن زبان و در آن زبان تفکر کند. اگر زبانی از میان می‌رود و فراموش می‌شود باید جهت زوال آن را در خود زبان جستجو کرد (زبان را در مقام مظهر تفکر و قوام و نظام يك قوم منظور کرده‌ام. پس اشکال مکنید که زبان را امری انتزاعی بحساب آورده و جهت زوال یا کمال را در آن دیده‌ام. اگر زبان يك قوم از میان می‌رود اساس قومیتش ضعیف و سست است). استیلاي سیاسی هرگز نمی‌تواند زبان يك قوم را نابود کند، مگر آنکه آن قوم و زبانش آماده نابودی باشد. اگر قبیلگی‌ها زبان عربی را پذیرفتند از آنرو بود که دوره تاریخشان به سر آمده بود و متفکران و شاعرانی نداشتند که حافظ زبان و قومیت خود باشند. چرا در کشور ما زبان عربی رایج نشد و مهمتر اینکه چرا وقتی استیلاي سیاسی عرب پایان یافت، مردم به زبان نیاکان خود باز نگشتند و زبان تازه‌ای بوجود آمد؟ مسأله را ساده تلقی نکنیم و نگوییم که چون خراسان مرکز نهضت‌های قومی و ظهور قدرتهای مستقل از دستگاه خلافت بود، زبان خراسان رواج یافت. ابومسلم هرگز به زبانی جز عربی سخن نگفت و طاهر ذوالیمینین به عربی سخن می‌گفت. یعقوب لیث هم وقتی سفارش کرد که به زبانی شعر بگویند که او بفهمد به زبانی اشاره می‌کرد که کمابیش از صورت يك لهجه خارج شده بود و گمان نمی‌کنم که دقیقی اجباری داشته است که شاهنامه را از پهلوی به فارسی منظوم در آورد. زبان پهلوی که در زمان اشکانیان بسیار ضعیف شده بود و ساسانیان سعی کردند به آن اعتباری بدهند زبان تمام مردم ایران نبود و یاد دادن و یاد گرفتنش مشکلاتی داشت. با اینهمه ایرانیان به اجبار و اکراه آن را ترك نکردند. قبول زبان یا لهجه فارسی هم بر طبق دستور یا به حکم احساسات نبود، بلکه زبان خراسانی وقتی قوت گرفت که خراسان مرکز ادب و فرهنگ و علم و تفکر شد و

شعر و ادب (و نه به اجبار و اکراه) در قلمرو بسیار وسیع بسط و شیوع یافت. البته قبول خط عربی که مناسب‌تر از خط پهلوی بود و قبول دیانت اسلام و آشنایی با قرآن موجب شد که الفاظ عربی جای لغات سریانی را بگیرد. زبان عربی برای ما يك زبان تحمیلی نبود و زبان ما را هم نارسا نکرده است. رسا بودن و رسا نبودن يك زبان در تعداد لغات آن نیست که با وضع لغت و واژه‌سازی بتوان زبان را غنی و رسا کرد. پس نارسایی در کجاست؟ زبان هر قوم تاریخی دارد و در طی تاریخ زبان هم بسط و قوام می‌یابد و چون تفکر از یاد برود یا ضعیف شود زبان هم سست و آماده خرابی می‌شود. ما در این اواخر که نسبت خود را با گذشته کم و بیش بریدیم و به عمق علوم و معارف غربی هم دست نیافتیم، چگونه می‌توانستیم زبان رسا داشته باشیم؟ این نارسایی زبان عین نارسایی تفکر بود و هست. این درد را ما نمی‌خواهیم بپذیریم و اصرار داریم زبان را امری جدا از تاریخ و تفکر يك قوم وانمود کنیم و این نحوه تلقی زبان را نارساتر می‌کند. به این معنی که چون زبان را از تاریخ و تفکر جدا می‌کنیم، می‌پنداریم که می‌توان با تصرف در آن نارساییهایش را رفع کرد و آن را به کمال رساند. این تصرفات زبان را بیمارتر و ناتوان‌تر و آشفته‌تر می‌کند. آیا نمی‌پذیریم که در این سالهای اخیر زبان ما بیشتر دچار آسفتگی و هرج و مرج شده و حتی به بلبله بابلیان شباهت پیدا کرده و اهل سواد و فضل هم بسیاری از نوشته‌های روزنامه‌ها و کتب را درست نمی‌فهمند. اینجا دیگر بحث از نارسایی زبان نیست بلکه باید از فساد و خرابی آن سخن گفت. این تعصب نیست، ناچیز انگاشتن کوشش میهن‌پرستان هم نباید به حساب آید. این قبیل سخنان برای زبان زبان دارد و دست بوالهوسان را باز می‌گذارد که با سپر الفاظ خوش‌ظاهر هرچه می‌خواهند دست‌درازی کنند. کوشش را با بوالهوسی اشتباه نکنیم. می‌دانم که این سفارش بی‌اثر و بی‌مورد است. زبان که ویران شد الفاظ هم معانی خود را از دست می‌دهند و مانعی ندارد که به کوشش نام بوالهوسی و خیالبافی داده شود و بوالهوسی را کوشش انگارند.

پرسشی که تا کنون پاسخ صریح به آن نداده‌ام اینست که چگونه می‌توان زبان را رسا کرد. من از ابتدا قصد نداشته‌ام که به این پرسش پاسخ بدهم زیرا کسانی می‌توانند از عهده پاسخ‌دادن برآیند که با زبان رسا انس دارند و زبانشان رساست. گنگ‌ها و الکن‌ها هرچه بگویند بوالفضولی است. اما پرسش را می‌توان به صورت دیگری در آورد و پرسید که آیا باید زبان را به حال انحطاط و ویرانی گذاشت؟ قبل از پاسخ‌دادن به این پرسش هم باید درباب آن بیندیشیم و ببینیم که تا چه حد صلاحیت مداخله داریم. آیا بهتر نیست تا وقتی که با دقایق و ظرایف زبان خود آشنا نیستیم وارد بحث زبان نشویم؟ و اگر می‌توانیم در زبان باریک شویم و جز آنچه می‌دانیم و می‌فهمیم چیزی بگوییم و بنویسیم. از جهل مرکب نمی‌توان به علم رسید، بلکه باید ابتدا از

مرتبهٔ جهل بسیط گذشت. ما تا ندانیم چه می‌توانیم بکنیم و متوجه نباشیم که قیل و قال بیهوده بسیار کرده‌ایم و از آن سودی نبرده‌ایم چگونه درد زبان را درمان توانیم کرد؟ تا این قیل و قال هست زبان روز به روز بیمارتر می‌شود اگر فردا در مورد زبان سکوت کردیم شاید با آن در خلوت انس نشسته باشیم، ولی چه کسانی با زبان انس پیدا می‌کنند؟ این انس شأن شاعران و متفکران است. اگر شاعران و متفکران نباشند زبان بازیچه است. بعبارت دیگر، بحث‌های بیهوده‌ای که در باب زبان می‌شود به خرابی زبان مربوط است و اگر این خانه آبادان بود و همه در آن قرار و ثباتی داشتند،‌های و هوی نمی‌کردند. راه این خانه را متفکران و شاعران به ما نشان می‌دهند. آنها در زبان و با زبان تفکر می‌کنند. شاید در عالمی که تفکر فراموش شده است خانهٔ زبان در همه جا ویران باشد، اما در این بحبوحهٔ دوری از تفکر، زبان ما ویرانتر و پریشانتر است. اگر راست می‌گوییم که نگران زبان هستیم قدری هم نگران تفکر و شعر باشیم، زیرا شاعران و متفکران ما را به خانه باز می‌گردانند. کمتر کسی در اینجا مدعی تفکر است. اما آیا شاعرانی نداریم که راه این خانه را به ما نشان دهند؟

خاتمه

۸

از این مطالب چه نتیجه یا نتایجی می‌توان گرفت؟ اگر خواننده‌ای گمان کند که نویسنده چون معلم فلسفه است دچار تعصب شده و فلسفه را متاع دکانداری کرده و آن را شرط نجات از پریشانی و پریشان‌گویی دانسته است، شرط انصاف را به جای نیاورده و شاید مقصود را درست درنیافته است. گفته‌ام و باز هم می‌گویم که تمدن غربی حاصل و فرع فلسفه است و نه فقط غرب را بدون رجوع به فلسفه و بطور کلی تفکر آن نمی‌توان شناخت، بلکه می‌گویم اگر فلسفه غربی نبود تمدن کنونی هم تحقق نمی‌یافت. این را هم گفته‌ام که تمام عالم در عصر کنونی غربزده است و برای اینکه قومی بتواند از غربزدگی منحط نجات یابد، آشنایی با تمامیت تاریخ غرب ضرورت دارد، ولی نگفته‌ام که باید مقلد غرب بود و معتقد نیستم که این آشنایی برای نجات از غربزدگی کافی باشد. شرط و علت را با هم اشتباه نباید کرد. من اصلاً بر مبنای علیت بحث نکرده‌ام و گواهم اینست که فلسفه را تفکر مطلق نمی‌دانم (زیرا علیت اصل اساسی فلسفه است.) یک چیز مثل روز برای من روشن است و آن اینکه تمام اقوام در راه غرب هستند. اگر تاریخ داشته‌اند دوره تاریخشان بسر آمده و کم و بیش شریک در حوالت تاریخ غرب شده‌اند. اینها اگر می‌خواهند از غربزدگی ناپسند و منحط نجات یابند راهی جز این ندارند که با فلسفه و هنر و خلاصه با جان غرب آشنا شوند. گفتم با جان غرب آشنا شوند که تصور نشود منظورم تأسیس مدارس فلسفه و گرم کردن بازار قیل و قال است. ژاپن و آمریکا و روسیه هم فلسفه ندارند و همین اندازه که دارند از اروپا آموخته‌اند. عمده اینست که از عقل اروپایی، که اساس آن در فلسفه جدید گذاشته شده و بشر را قادر به تصرف در موجودات کرده است، بهره گرفته‌اند. برای اینکه مطلب روشن شود نکته‌ای را که از ملکم نقل کرده بودم تکرار می‌کنم: «داروی درد ما قانون است.» او اشتباه نمی‌کرد و نادرست نمی‌گفت. ولی سطحی بود و گمان می‌کرد که سر

پیشرفت اروپا در اینست که قوانین اساسی و قانون مدنی و جزایی مدون دارد و اهمیت نمی‌داد که این قوانین از کجا آمده و ضامن نگاهداری آن چیست و اگر مردمان نگاهبان قانونند چه تعلق به آن دارند و ریشه این تعلق کجاست. مرحوم تقی‌زاده در یکی از مقالات خود در پاسخ کسانی که می‌گفتند: مردم باید رشد پیدا کنند تا بتوان به آنها آزادی و قانون داد، نوشته بود که: شنا کردن را در آب می‌آموزند نه در کلاس درس. مقصود تقی‌زاده معلوم است. به نظر او مردم باید در طریق آزادی سیاسی ممارست و تمرین و تجربه داشته باشند. این سخن در حد خود موجه است. اما تجربه، تنها دست و پا زدن در آب نیست. اگر کسی علاقه به آب و شنا کردن نداشته باشد از این دست و پا زدن هم بهره‌ای نمی‌برد. برای اینکه قانون اساسی استوار داشته باشد باید در وجود مردمان ساری و منتشر باشد و این نه با بخشش سیاستمداران حاصل می‌شود نه با تجربه و آزمون و خطا. قانون آورده فلاسفه است، که هر چند خود چندان به سیاست علاقه‌ای نداشته‌اند، تعلق و علاقه به قانون از آنها به خلق راه یافته است. به عبارت دیگر، فلاسفه مریی قوم خود بوده‌اند و اثرشان محدود به حوزه‌های فلسفه نشده است. آنها جان تازه‌ای به مردمان داده و اساس خانه خردشان را گذاشته‌اند. با دمیدن این جان تازه در غرب تعلق به قانون پیدا شده و تا این جان ضعیف نشود مردمان خود نگاهبان قانونند. اما اگر ضعیف شد تجربه سالها و سده‌ها هم سودی ندارد. اروپاییها و امریکاییهای قرن نوزدهم کم تجربه‌تر از امروزیه‌ها بودند. اما در نگاهبانی لیاقت بیشتر داشته‌اند. قانونی که ملکم از آن ستایش می‌کرد، خواستی بود اما اساس و مبنا نداشت و به این جهت وقتی هم آمد پایدار نماند (هر چند که بایگانیهای مؤسسات و ادارات پر از اوراق و دفترهای قانون و مقررات و آیین‌نامه است.) قانون اگر با جان يك قوم نسبت نداشته باشد جنبه تشریفاتی پیدا می‌کند و حتی وسیله ظاهر سازی می‌شود. پس اینکه اینهمه از فلسفه دفاع کرده‌ام مرادم اثر فلسفه در عقل و خرد مردمان بوده است و این اثر ظاهری نیست و همگان آن را نمی‌بینند و به این جهت فلسفه را الفاظی زاید و بی‌وجه می‌انگارند. فلسفه باطن تمدن غربی است و ظاهر بی باطن متحقق نمی‌شود. اما تصور نباید کرد که روی کردن به فلسفه راه آینده را می‌گشاید. فلسفه شرط تحقق علم جدید و تکنولوژی و به طور کلی تمدن غربی است و چون این ارزشها یکبار در غرب تحقق یافته است، در هر جای دیگر که متحقق شود به گذشته تعلق دارد. یعنی آینده یا فرای بسیاری از اقوام گذشته و دیروز و امروز غرب است و شاید هم سایه این گذشته و دیروز و امروز باشد. اگر چنین تصویری در باب تاریخ فلسفه و بطور کلی تاریخ غرب نداشتیم مطلب را چنان نمی‌نوشتیم که خواننده گمان کند فلسفه را وسیله تحقق تمدن می‌دانم. یاد دادن و یاد گرفتن آن را از این جهت لازم می‌دانم، ولی معتقد نیستم که فلسفه وسیله دست‌یافتن به اغراض و ارزشهای تمدن بوده است. متفکران اهل غرض نیستند، بلکه غرض‌ها

و غایت‌ها در فلسفه و تفکر ایشان معین می‌شود و آنگاه اهل قیل و قال چون و چرا می‌کنند که فلان رأی و نظر با اغراض و غایات جامعه چه مناسبت دارد؟ قبل از تفکر هیچ غایتی در میان نیست. اگر خواننده تصور می‌کند که راقم این سطور شیفته غرب و فلسفه غربی است و تفکر گذشته تمام اقوام غیر غربی را هیچ و پوچ گرفته، می‌گویم که فلسفه غربی و تمدن غرب فلسفه و تمدن قاهر و غالب است و باید مراقب بود که در رجوع به گذشته و مآثر قومی به آن صورت هر روزی که از غرب آمده است داده نشود. وانگهی بصراحت گفتم که فلسفه دیگر تعلق به آینده ندارد و اگر بشر باید راه دیگری در پیش گیرد فلسفه راه‌گشا نیست. پس امکان گشایش راههای تازه را نفی نکرده‌ام، اما چکنم که این راهها را نمی‌شناسم و آنچه را که معمولاً راه نو می‌دانند به نظرم نو نیست و شاید نتوان آن را «راه» هم نامید بلکه وهم و خیال و فریب و خودفریبی است. آینده نه استمرار و ثبات عادات رسمی غرب است و نه با شیفتگی به عادات کهن متحقق می‌شود و اگر تاریخ قومی بسر آمد عادات و سنت‌های آن قوم هم پایدار نمی‌ماند. با وجود این، کمتر کسی در بند آشنایی با تفکر گذشتگان و متجددان است بلکه بیشتر بر سر عادات و سنن نزاع می‌کنند. ما از ابتدا که با غرب آشنا شدیم عادت و سنت غرب را خواستیم و چون می‌بینیم که از آن چندان طرفی نبسته‌ایم، می‌خواهیم به عادت قدیم باز گردیم و این تمنای محال است. آینده حقیقی هم اصلاً مطرح نیست، گویی به یاری علم جدید تمام مسائل حل می‌شود، یا گذشتگان همه چیز را گفته‌اند و دیگر هر چه گفته شود در حاشیه آن مطالب است یا گفتنش وجهی ندارد، این وضع حاکی از بیگانگی با تفکر است. ما تفکر را دوست نمی‌داریم و نمی‌دانیم که آینده همان وقت تفکر است و در اوقات تفکر افق آینده گشوده می‌شود.

درباب دوست داشتن تفکر باید نکته‌ای را متذکر شوم و آن اینست که در تاریخ غربی دوست‌داشتن دانایی کم و بیش جای تفکر را گرفته است و اگر چنین نمی‌شد فلسفه معنی نداشت و بوجود نمی‌آمد. فلسفه دوست داشتن دانایی است اما آنکه دانا نیست و نمی‌داند که دانایی چیست، چگونه دانایی را دوست بدارد؟ هر قومی که از تفکر دور افتاده باشد مانند ماهی است که در خشکی افتاده باشد و خود را بسیار به این سو و آن سو می‌زند و اگر به آب باز گردانده نشود می‌میرد. وقتی می‌گویم ما تفکر را دوست نمی‌داریم مقصود اینست که دیگر دانایی را هم دوست نمی‌داریم. تفکر دوستی دانایی و دوستی هیچ چیز معین دیگر نیست بلکه عین مهر و معرفت است. صدرای شیرازی می‌گوید که موجودات و از جمله انسان فقیر و متعلق به حق نیستند بلکه عین فقر و ربط و تعلقند. به مقصود صدرا و معنایی که او مراد می‌کند کاری ندارم، ولی اینکه انسان عین فقر و ربط و تعلق است، درسی است که متفکران به ما داده‌اند. اگر ما عین ربط و تعلقیم، نمی‌توانیم در تعریف انسان تعلق به موجودات اعم از موجود مادی و نفسانی و اجتماعی

را شرط بدانیم، ولی درباب اینهمه تعلقات که ظاهر است چه بگویم. آیا می‌توان بستگی و دلبستگی به موجودات را منع کرد؟ نه بشر بستگی‌ها و دلبستگی‌ها دارد، اما موجودیت او و تعلقی که به اشیاء دارد فرع تعلق او به حق و حقیقت است و اگر وجود او عین این تعلق نبود هیچ چیز و هیچکس دلبستگی نداشت. قرب به حق تفکر است و بشر به تفکر نزدیک می‌شود و به آن پشت می‌کند. ما اکنون پشت به تفکر داریم و به این جهت در دلبستگی به اشیاء و موجودات هم درمانده‌ایم و زیاد حرف می‌زنیم. از راه می‌گوییم و راه‌دان نیستیم و هر چه می‌گوییم برای گریختن از خلوت تفکر و پناه بردن به غوغای کوچه و بازار است. همه می‌خواهند مسائل روز را حل کنند و بی‌حق هم نیستند. ولی اگر اساس و اصولی نباشد، این نزاع‌ها و قیل و قال‌ها چه فایده دارد؟ مردم ساده حق دارند بگویند بشر باید از نکبت و ادبار کنونی نجات یابد، ولی این نکبت و ادبار چیزی نیست که از خارج عارض وجود باشد و بتوان با تدابیر معمولی آن را دور انداخت. می‌گویند فردا که آمد فکر فردا می‌کنیم. امروز می‌گذرد و فردا و فرداها می‌آید و اگر قرار باشد فردا فکر فردا کنیم، تمام فرداها امروز است. ما از امروز می‌گریزیم، فردا هم باید از فردا بگریزیم و هر روزمان امروز باشد. این قافله تا به حشر لنگ است. وقتی تفکر از قومی دور شد نکبت و ادبار به او نزدیک می‌شود و اگر خیال می‌کند که با تدابیر و چاره‌سازیهایی معمولی می‌تواند از آن نجات یابد، هنوز از چاه در نیامده به چاله افتاده است. حرفهای روزمره و عادی که عنوان حقایق گرفته و گاهی طرح بدیع و نو خوانده می‌شود، چالۀ ماست. ما اصلاً با جهل آشنا نیستیم و پیداست که تا جهل را شناسیم از دانایی هم خبر نداریم. ما باید قدری فروتنی بیاموزیم و از این صفت کبر و غرور و خودبینی که روی دیگرش قبول خواری و خفت و حقارت است، خلاص شویم. در سالهای اخیر توجهی به فلسفه و علم نظری شده است، اما هنوز نشانه‌ای از این فروتنی پیدا نیست. اینکه چه وقت حاصل می‌شود هنوز هیچکس نمی‌داند. اگر بشر مالک و صاحب خود بود به این مقصود و هر مقصود دیگری می‌رسید. شاید هم در آن صورت هیچ مقصودی نداشت. اما حتی ارنست بلوخ مارکسیست گفته بود: «من هستم، اما صاحب اختیار خود نیستم.» ما نیاز داریم که آذرخشی آتش به دل و جانمان بزند و خرمن اوهام را بسوزاند و گرنه با وعظ و نصیحت و ملامت و بحث و نزاع هیچ گرهی گشوده نمی‌شود. ما از غرب مانده و از شرق دور شده‌ایم و اگر خانه دل ما از عادات فکری و افکار عادی، اعم از اینکه منسوب به شرق یا غرب باشد، خالی نشود، همچنان گمگشته خواهیم ماند و در بحبوحه فریاد و غوغا صدایی که ما را به خود می‌خواند، شنیده نخواهد شد؛ بنا براین زبان گویا هم نخواهیم داشت. در این وضع هم‌زبانی با گذشتگان هم مختل و چه بسا گسیخته می‌شود. شعر حافظ را می‌خوانیم اما در شعر او الفاظ و معانی خود را می‌یابیم و صدای حقیقی او را نمی‌شنویم که:

خانه خالی کن دلا تا منزل جانان شود

کاین هوسناکان دل و جان جای دیگر می‌کنند

به اراده ما نیست که خانه دل را خالی کنیم و نمی‌دانیم که چه وقت و چگونه این خانه آشفته پاک و پاکیزه خواهد شد، اما امکان آن را نمی‌توان کرد، هر چند که هیچ نشانی پدیدار نیست. تفکر مقدمات ندارد و نمی‌خواهد. ولی قبل از آنکه فرا رسد طلیعه آن ظاهر می‌شود. ولی در هوای تیره و ابری جز پیش‌پای خود چیزی نمی‌بینیم. کاش می‌توانستیم بدانیم این ابر، ابر هدایت است یا ابر غفلت پاییزی!



شاید اکنون در انتهای راه غرب‌زدگی ناقص و منفعل (در مقابل غرب‌زدگی فعال که غرب‌زدگی مردم اروپای غربی و امریکای شمالی و روسیه و ژاپن و بعضی از نخبگان ممالک دیگر است) مستعد آن شده باشیم که آثار و نتایج صد سال تقلید و دوری از ذکر و فکر را بجان بیازماییم؛ ولی به‌صرف رسیدن به‌پایان راه موانع این آزمایش رفع نمی‌شود. غرب‌زدگی ناقص و منفعل که معمولاً از طریق سیاست سرایت کرده و در آن شعر و فلسفه و دین و ادب از وجهه سیاست و مقاصد سیاسی منظور شده است، خود مانع هرآزمایشی است. و ای بسا که این غرب‌زدگی در سیاستی ظاهر شود که کم و بیش عین دروغ و ریا و دورویی و چنرویی و پررویی و دست‌درازی به‌جان و حیثیت مردمان یعنی چیزی شبیه به‌اعمال دسته و گروهی تبهکار است؛ در این صورت پیداست که عکس‌العمل‌های سیاسی پیدا می‌شود و مردمی که کارد ظلم به‌استخوانشان رسیده است، فریاد تظلم برمی‌آورند؛ اما اگر این احساس و فریاد تظلم در حدود سیاست محدود بماند غرب‌زدگی همچنان پابرجا می‌ماند. شاید اگر دیر نشده بود و ما می‌توانستیم وارد در مرحله غرب‌زدگی فعال شویم این فریاد مقدمه بود؛ زیرا که اولین اثرش برداشتن بعضی قید و بندها از زبان و قلم شاعران و نویسندگان و محدود کردن مجال وسیعی است که بزرگ‌کنندگان چهره غرب‌زدگی ناقص سیاسی در آن همه گونه دست‌درازی به‌زبان و ادب و تاریخ و تفکر گذشته می‌کردند و می‌کنند. اینکه شعر جدید و فلسفه ممنوع و مردود شده و دست‌اندازی به‌زبان و ادب به‌صورت واژه‌بازی و به‌نام پاک کردن زبان مجال وسیع یافته است، با دوره‌ای از فساد و تباهی مختص به‌غرب‌زدگی ناقص و منفعل ملازمت و مناسبت دارد و بازیگران این میدان دانسته و ندانسته با قلب معنی وطن و ملیت احساس بی‌وطنی را که ریشه در آغاز تاریخ صدساله اخیر دارد شدیدتر می‌کنند.

تفکر در وضع کنونی عهده‌دار فراهم آوردن مقدمات گذشت از بی‌وطنی و غربزدگی و عین این گذشت است. این گذشت بضرورت مستلزم ورود در مرحله غربزدگی فعال نیست و چنانکه گفته شد این امر قدری دیر شده است، اما بطور قطع و یقین با الفاظ بی‌معنایی از قبیل «ارزش‌های قومی» و «تکنولوژی ملی» و امثال آن ارتباط ندارد که اینها خود در منحط‌ترین و فاسدترین صورت غربزدگی ممکن است عنوان شود. همه ما می‌توانیم به هر چه که نوعی هم‌زبانی میان مردم پدید آورد امیدوار باشیم و دل ببندیم؛ اما باید بدانیم که نجات از قهر و غلبه غربزدگی بسیار دشوار است و راه تفکر راه صعب و پرمخافتی است. اگر در مقابل قهر باید قهر به کار رود بنای عهد جدید یا تجدید عهد قدیم با قهر میسر و متحقق نمی‌شود. در گذشته انبیاء و شاعران و فیلسوفان و بطور کلی متفکران این عهد را تجدید و استوار کرده‌اند و در آینده هم متفکران عهده‌دار آند.^۱

(۱) مقصود از «بی‌وطنی» صفت ناپسندی که فرقه‌های سیاسی بمخالفان خود نسبت می‌دهند نیست، بلکه گسیخته‌شدن پیوندهای هم‌زبانی و هم‌سخنی مردم با حق و حقیقت و با یکدیگر است. احساس بی‌وطنی هم مقدمه تذکر و شاید آغاز هم‌زبانی مجدد باشد. این تعریف را راقم سطور جعل نکرده است. امروز هم وقتی می‌گویند وطن جایی است که مردمی با زبان و احساسات و خاطرات مشترک در آن زندگی می‌کنند، نحوی هم‌زبانی منظور شده است. به این مردم هموطن در زبان ما عنوان «ملت» داده‌اند. ملت قبل از آنکه معنی تازه پیدا کند عبارت بوده است از هم‌زبانی آدمی با عالم قدس و با هم‌نوعان خود (ملت در اصل عربی و در زبان کنونی اعراب به معنی دین است) شاید تحول معنی لفظ ملت در بادی نظر بی‌وجه جلوه کند؛ اما اگر دو تعریف جدید و قدیم را با یکدیگر مقایسه کنیم، متوجه می‌شویم که در معنی جدید فقط عالم قدس حذف شده و البته که این تغییر کوچک و بی‌اهمیت نیست. با توجه به این اشاره دیگر عجیب نیست که احساس بی‌وطنی ملازم با ناکامیهای ملی، بازگشتی به معنی و مضمون قدیمی ملت را موجب شود؛ سخن عجیب اینست که اگر ما راهی به غربزدگی فعال داشتیم این بازگشت، که آن را ارتجاعی می‌دانند، می‌توانست به استحکام اساس قومیت ما مند برساند. در وضع کنونی، که ظاهراً این راه بسته است، ساده‌لوحی است که بپنداریم با ساز و برگ فکری و علمی موجود می‌توان به‌مقابله با غرب و غربزدگی برخاست؛ ولی غرب و غربزدگی و صورت ممثل آن یعنی امپریالیسم قدرت دائمی و همیشگی نیست و هم‌اکنون نیز تزلزل در آن راه یافته است. قدرتهای بزرگ با کلمات ساده درهم شکسته می‌شود اما هنوز این کلمات به‌زبان ما نیامده و از قدرت آن هم بی‌خبریم. اگر برایمان مشکل است دریابیم که «خودت را بشناس» سقراط و تبدیل آن به اصل مذهب اصالت بشر در رنسانس اروپا، منشأ چه آثار بزرگی بوده و اساس امپریالیسم غرب شده است، لاقبل می‌توانیم متذکر شویم که کلمه «لااله الاالله» و بطور کلی کلمات انبیاء چه انقلاباتی در عالم ایجاد کرده و چگونه اساس نو به‌جای رسم و عادت کهنه گذاشته است.

فهرست نامها

احمد حنبل: ۸۱	«آ»
احمد روحی، شیخ: ۲۵، ۳۰، ۳۲، ۳۳	
۱۲۹، ۳۴	آراگون، لویی: ۱۱۲
احیاء کبیر: ۵۱	آقاخان کرمانی، میرزا: ۲۵، ۳۰، ۳۲، ۳۳
اخوان ثالث: ۱۰۳	۳۴
ارسطو: ۳۰، ۴۴، ۷۰، ۷۱، ۱۱۰، ۱۳۲	آلبرت کبیر: ۵۰
۱۳۵	
ارسطویی، فلسفه: ۸۷	«ا»
اساس الاقتباس: ۹۱	
اسکنر: ۴۹	ابن خلدون: ۹۶
اشارات و تنبیهات: ۷۳، ۸۴	ابن راوندی: ۸۱
اشعریان: ۷۱، ۷۴	ابن سینا: ۴۲، ۵۰، ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۸۴
اشکانیان: ۱۳۷	۹۱
اصول فلسفه: ۹۱	ابن مالک: ۱۰۴
افسانه: ۱۰۴، ۱۰۵	ابوالحسن خرقانی: ۴۰
افضل الملك کرمانی ← شیخ محمود	ابوریحان بیرونی: ۵۰
افلاطون: ۵۰، ۷۰، ۷۱، ۷۴، ۸۶، ۸۸	ابوعلی سینا ← ابن سینا
۱۳۵	ابومسلم: ۱۳۷
افلاطونی، فلسفه: ۸۷	احمد اردکانی، ملا: ۷۲

- افلوطين: ۷۱
 افلوطينی: ۷۳، ۴۳
 الفیه: ۱۰۴
 امپریالیسم: ۱۱۴، ۸۵، ۶۶، ۵۶، ۵۱
 اومانيسم: ۶۳
 ايداليسم: ۱۳۲
 ايرج ميرزا: ۱۱۳
 اينشتين: ۹۳
- پوانکاره، هانری: ۹۳، ۹۲
 پوزيتیویسم: ۹۶
- «ت»
 تاريخ بيداری ايرانيان: ۳۲
 تأملات دکارتی: ۸۸
 تقرير درباب روش درست بکار بردن عقل:
 ۷۹، ۵۱، ۳۲
 تجريد، منطق: ۹۱
- تقی زاده، سيدحسن: ۱۴۲، ۲۹، ۲۳
 تنبيه الامه و تنزيه المله فی لزوم مشروطية
 الدولة المنتخبه لتقليل الظلم علی افراد
 الامه: ۳۷
 توکویل: ۴۷
- «ج»
 جامی: ۱۱۱
 جاويدان خرد: ۷۰
 جلال الدين دواني: ۷۶، ۷۲
 جمال الدين اسدآبادی، سيد: ۳۱، ۳۰، ۲۵
 ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲
 جمال زاده: ۳۵
- «ح»
 حاجی آقا: ۱۱۴
 حاجی بابای اصفهانی: ۲۹
- بدایع الحکم: ۲۷، ۲۶، ۲۵
 بدیع الملك ميرزا عمادالدوله: ۲۸، ۲۶، ۲۵، ۳۰
 برتون، آندره: ۱۱۵
 برگ، ژاک: ۵۲
 بلوخ، ارنست: ۱۴۴
 بودا: ۴۴
 بوستان سعدی: ۱۱۷
 بهروز، ذبیح: ۱۱۳
 بیکن، فرانسیس: ۹۵، ۵۱
 بیهقی: ۱۲۸، ۱۲۵، ۱۲۳
- «پ»
 پاراناسيسم: ۱۱۵
 پراگماتيسم: ۹۷، ۹۲، ۸۷
 پروین اعتصامی: ۱۱۹، ۱۱۷
 پسیکولوژیسم: ۳۴

حافظ: ۳۶، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۸	«ر»
۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۴	راسل، برتراند: ۶۷
حبيب اصفهانی، میرزا: ۱۲۹	رنان، ارنست: ۵۰، ۶۷
حسن میمندی، خواجه: ۱۳۷	روسیه: ۵۸
حسین نائینی، میرزا: ۳۷	رهی معیری: ۱۱۷
حکمة الاشراق: ۴۲	ریلکه: ۱۱۵
حکمة المشرقیین: ۴۲	
حلاج: ۸۱	«ژ»
	ژاین: ۵۸

«خ»

«س»

خانلری: ۱۱۶
خیرالملک: ۳۴

ساسانیان: ۱۳۷
سعدی: ۱۸، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۶

«د»

سقراط: ۹۸	دارمستتر: ۴۹
سن سیمون: ۱۷	داموکلس: ۱۱۵
سن طمایی، فلسفه: ۸۷	دقیقی: ۱۳۷
سوسیولوژیسم: ۳۴	دکارت: ۲۶، ۳۲، ۳۴، ۵۱، ۷۲، ۷۹
سوفوکل: ۱۳۴	۸۰، ۹۵، ۹۶، ۱۳۲
سهروردی ← شهاب‌الدین یحیی...	دورکیم: ۴۶
سیانتیسم: ۴۶	دهخدا: ۳۷، ۱۲۹
سیر حکمت در اروپا: ۷۹	دهریان: ۷۱
	دیوان ناصرخسرو: ۱۱۷
	دیوید هیوم: ۷۲

«ش»

شاملو، [احمد]: ۱۰۷

- شاهنامه: ۱۳۷
شبللی: ۴۰
شرح اشارات بوعلی سینا: ۷۴
شرح مواقف: ۷۴
شفا، منطق: ۹۱
شکسپیر: ۱۱۵، ۱۳۲، ۱۳۴
شلینگ: ۱۳۲
شوارق: ۷۴، ۷۵
شهاب‌الدین یحیی سهروردی (شیخ شهید):
۴۲، ۴۹، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۸۱
۱۲۳، ۱۲۸، ۱۳۴
شهریار: ۱۱۷
شیخ شهید ← شهاب‌الدین یحیی سهروردی
شیخ محمود (افضل‌الملک کرمانی): ۲۵،
۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۷۹
شیعه: ۷۴
- «ط»
طاهر ذوالیمینین: ۱۳۷
طباطبائی، علامه: ۹۰، ۹۱
- «ظ»
ظل‌السلطان: ۳۰
- «ع»
عبدالرزاق لاهیجی: ۷۲، ۷۴، ۷۵
عزیزالدین نسفی: ۱۰۱
عشقی، [میرزاده]: ۱۱۳
عقاب، منظومه: ۱۱۶
علاء‌الملک: ۳۳
علی‌اکبر اردکانی، ملا: ۲۵
علی مدرس تهرانی، ملا: ۲۵، ۲۶، ۲۷
عهد عتیق: ۵۰، ۵۱
عین‌القضاة: ۸۱، ۱۳۴
- «ص»
صائب تبریزی: ۱۱۱
صاحبین عباد: ۱۳۷
صبح ازل ← میرزا یحیی نوری
صدرالدین دشتکی: ۷۲، ۷۶
صدرالدین شیرازی ← ملاصدرای شیرازی
صدر دشتکی، سیل ← صدرالدین دشتکی
صفویه: ۱۱۱، ۱۲۳، ۱۲۵
- «غ»
غزالی: ۵۰، ۷۳، ۷۴، ۸۷، ۹۹، ۱۲۳
۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۴
غنی، قاسم: ۲۳
غیاث‌الدین منصور دشتکی: ۷۲

- کمال، رضا: ۳۵
 کنت، اوگوست: ۲۱، ۳۱، ۳۵، ۸۸
 کندی: ۷۰
 کنفوسیوس: ۴۴
 کی‌یرکه‌گور: ۸۹
- «گ»
 گل‌گلاب، حسین: ۱۳۰، ۱۳۱
 گویننو، کنت دو: ۴۷
 گوته: ۱۱۵، ۱۳۴
 گورکی، ماکسیم: ۱۱۵
- «ل»
 لاهوتی، ابوالقاسم: ۱۰۳، ۱۱۱، ۱۱۲
 لایبنیتس: ۲۶، ۱۳۲
- «م»
 مارکس: ۸۹
 مارکسیسم: ۴۵
 مالهند، [بیرونی]: ۵۰
 مایاکوفسکی: ۱۱۲، ۱۱۵
 مامون: ۷۱
 مثنوی مولوی: ۱۱۸
 محمدباقر استرآبادی، میر: ۷۲
 محمدبن زکریای رازی: ۵۰، ۵۳، ۸۱
 محمود [غزنوی]، سلطان: ۱۳۶
- «ف»
 فارابی: ۵۰، ۷۳
 فانون، فرانتس: ۶۶
 فخر رازی: ۷۳، ۷۴، ۹۹، ۱۳۴
 فرخزاد، فروغ: ۱۰۳
 فردوسی: ۱۰۸، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۳۶، ۱۳۷
 فرفوروس: ۷۰
 فروزان‌فر: ۲۳
 فروغی، محمدعلی: ۲۳، ۳۴، ۷۹
 فصوص‌الحکم: ۷۳
 فیثاغورس: ۵۰
 فیخته: ۱۳۲
- «ق»
 قاجار: ۵۸
 قزوینی، میرزا محمدخان: ۲۳، ۳۲، ۳۳
 قصدة القرية الغربية: ۴۲
 قواعد روش جامعه‌شناسی: ۴۶
- «ك»
 کالیکس: ۸۶
 کانت: ۲۶، ۲۷، ۹۳، ۹۴، ۹۶، ۱۳۲
 ۱۳۵
 کاوه: ۲۹
 کرین: ۵۲
 کسروی: ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۳۳

- مستشارالدوله: ۲۸
 مشاعر صدرالدین شیرازی: ۷۲، ۲۵
 مطهری، [مرتضی]: ۹۱، ۹۰
 معتصم: ۷۱
 مقدم، حسن: ۳۵
 ملاصدرای شیرازی: ۷۴، ۷۲، ۷۱، ۷۰
 ۱۴۳، ۱۱۱، ۹۸، ۹۰، ۸۶، ۷۶، ۷۵
 ملاهادی سبزواری: ۱۰۴
 ملك المتكلمين ← میرزا نصرالله اصفهانی
 ملكم خان ناظم الدوله، میرزا: ۲۹، ۲۸
 ۱۴۲، ۱۴۱، ۳۰
 منظومه: ۱۰۴
 مولوی: ۱۱۳، ۱۱۰، ۱۰۸، ۹۸، ۷۱
 ۱۲۵، ۱۲۳، ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۵
 موتتی: ۱۳۲
 میرداماد: ۷۵
 میرفخرسکی: ۵۰
 مینوی، [مجتبی]: ۲۳
- نوری، آخوند: ۸۵
 نیچه: ۸۹، ۸۸، ۲۴، ۲۲
 نیمایوشیج: ۱۱۶-۱۰۴، ۱۰۲، ۳۵
- «ه»
- هایزنبرگ: ۹۳
 هدایت، صادق: ۱۱۴، ۳۵
 هراکلیتوس: ۴۴
 هشرودی، محسن: ۱۹
 هگل: ۱۰۸، ۸۸، ۸۶، ۷۶، ۵۱، ۲۵
 ۱۳۵، ۱۳۲
 هگلی، فلسفه: ۸۷
 هوسرل: ۸۸
 هوگو، ویکتور: ۱۱۱، ۵۰، ۴۸
 هومانیسیم، هومانیسیت: ۸۱، ۵۷، ۵۶، ۴۴
 هیدگر، مارتین: ۱۲۴، ۱۱۳، ۸۸
- «ی»
- یاحیی نوری، میرزا (صحیح ازل): ۳۳
 یعقوب لیث: ۱۳۷
- «ن»
- ناسیونالیسم: ۳۱، ۳۰
 ناصرالدین شاه: ۳۶
 ناظم الاسلام کرمانی: ۳۴، ۳۳، ۳۲
 نثوپوزیتیویسم: ۹۶
 نصرالله اصفهانی، میرزا (ملك المتكلمين):
 ۳۳
 نصیرالدین طوسی، خواجه: ۹۱، ۸۴، ۷۶
 نظامی: ۱۱۵، ۱۱۳، ۱۱۰

